# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 3. Heft.

---

## XII.

# Die Rechtsphilosophie der Epikureer.

Von

**Robert Philippson,** Magdeburg.

Epikur, der mit anerkennenswerter Vielseitigkeit ein neues Lehrgebäude nicht nur zu begründen, sondern in allen Teilen auszubauen sich bemüht hat, ist auch an den politischen Fragen, die seit der Sophistenzeit das Denken der Griechen beschäftigten, nicht vorübergegangen. Wie auf allen Gebieten, hat er sich auch hier zwar nicht als selbstschöpferischer, aber als selbständiger und meist folgerechter Denker bewiesen. Daß er auch diese Fragen vom Standpunkte seiner sittlichen Grundanschauungen zu beantworten suchte, ist selbstverständlich und darf ihm nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Und wenn die Enge dieser Anschauungen, vor allem seine Verkennung der geselligen Triebe des Menschenherzens auch auf seine Auffassung des menschlichen Gemeinschaftslebens einen Schatten geworfen hat, so muß man doch anerkennen, daß er ehrlich und nicht ohne Scharfsinn versuchte, sich wie auf dem Gebiete der individuellen, so auf dem der sozialen Ethik aus einseitigen Voraussetzungen zu sittlichen Anschauungen emporzuarbeiten.

Diese Tatsache ist noch nicht genügend erkannt und anerkannt[1]). Die spärlichen erhaltenen Bruchstücke aus seinen eigenen Werken, die sich auf diese Fragen beziehen, wurden durch Aussagen seiner

---

[1]) So behauptet v. Arnim in seinem Dio S. 74 mit Unrecht, daß Epikur auch die Politik von der Philosophie ausgeschlossen habe. Wir werden sehen, daß er von ihr nur die politische Praxis ausschloß, da sie nicht auf Theorie, sondern auf Erfahrung beruhe und die Gemütsruhe des Weisen bedrohe.

Gegner verdunkelt, die man als Zeugnisse nahm, während sie oft nur Folgerungen aus seinen Grundsätzen sind, Folgerungen, die er selbst nicht gezogen hat und nicht zu ziehen brauchte. So ist es erfreulich, daß die herkulanischen Rollen auch für die Erkenntnis der epikureischen Staatsrechtslehre zwar nichts Neues bringen, aber Altüberliefertes erhellen und bestätigen. Meine Beschäftigung mit Polystratos' Diatribe: Περὶ ἀλόγου καταφρονησέως [2]) veranlaßte mich, diesen Fragen näherzutreten. Weil aber der Stoff zu umfangreich war, um im Rahmen meiner damaligen Arbeit erledigt zu werden, habe ich ihn mir zur besonderen Behandlung aufgespart. Da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wäre, daß die jüngeren Epikureer hier wie etwa in der Logik eine Entwicklung vollzogen haben, werde ich die Ansichten der Schule, soweit sie überliefert sind, in zeitlicher Folge besprechen. Ich beginne mit dem Meister.

## I.

Unsere Kenntnis von Epikurs Stellung zur Lehre vom Staate beruht zum größten Teile auf den Κύριαι Δόξαι. Die Quellen zweiter Hand gehen meistens auf diese als das bekannteste Werk Epikurs zurück. Nun hat Usener (Epicurea S. XLIV ff.), dem auch v. Arnim (Pauly-Wissowa, elfter Halbband S. 140 f.) beistimmt, sicher nachgewiesen, daß diese Spruchsammlung nicht von Epikur selbst herrührt, sondern von einem jüngeren Epikureer, wenn auch bald nach dem Tode des Meisters, aus dessen Werken, und zwar wenig sachgemäß, zusammengestellt ist [3]). Da die Sprüche aus dem Zusammenhange gerissen sind, so dürfen sie nur mit Vorsicht benutzt werden, einer Vorsicht, die in Altertum und Neuzeit begreiflicherweise nicht geübt ist, da man den Ursprung der Sammlung nicht kannte. Die uns angehenden Sprüche mögen verschiedenen Schriften Epikurs, etwa Περὶ τελῶν, π. βίων, π. ἀρετῶν (besonders π. δικαιοσύνης) und π. βασιλείας oder auch Briefen entstammen. So würde sich die inhaltliche Übereinstimmung des Spruches 6 mit 7, 37 mit 38, 39 mit 40 erklären.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz: Polystratos' Schrift „Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung", Neue Jahrbücher für das klass. Altertum usw. 1909, S. 487 ff.

[3]) Crönert (Kolotes und Menedemos S. 24) liest in Papyr. 1005 Col. VII Z. 18 f.: ἐξέλεξεν δὲ (sc. Ζήνων) καὶ ἐκ τῶν ἐνγεγραμμένων (Κυρίων δοξῶν ἐνίας). Ist diese Ergänzung richtig, so hätte auch Zenon die Sammlung nicht Epikur zugeschrieben und eine Auswahl für nötig gehalten.

Schon die Sophisten haben als Grundlage des Staates das Recht (τὸ δίκαιον) erklärt. Wie faßte Epikur diesen Begriff auf? Es ist ein alter Streit, auch schon aus der Sophistenzeit, ob das Recht natürlichen Ursprungs (φύσει) sei oder auf Satzung (θέσει) beruhe. An und für sich wird durch diese Unterscheidung nichts über die Gültigkeit des Rechts entschieden. Rechtsbegriffe können berechtigt sein, ob sie unwillkürlich oder willkürlich entstanden sind. Es spielt aber in diesen Gegensatz ein zweiter hinein, der der objektiven Wahrheit (κατ' ἀλήθειαν) und des subjektiven Meinens (νόμῳ). Indem man diese beiden Begriffspaare gleichsetzte oder, richtiger gesagt, verwechselte, kam es, daß die, welche den natürlichen Ursprung der Sittlichkeit und des Rechts bestritten, zugleich ihre objektive Gültigkeit leugneten [4]). So schon ein Teil der Sophisten, so noch Rousseau.

Daß auch Epikur den natürlichen Ursprung des Rechtes und damit seine Gültigkeit geleugnet habe, ist eine Ansicht, der man in alter und neuer Zeit häufig begegnet. So heißt es z. B. bei Seneca ep. 97, 15 (Usener frg. 531): Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura. Wir werden sehen, daß dies ein Mißverständnis der Anfangsworte von Spruch 33 ist: Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη. Aber auch Usener (S. 398) bemerkt zu diesem Spruche: „Similia Aristippus (vgl. Laert. Diog. II, 93, μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον)“ und verweist dann auf die übrigen Vertreter dieser Ansicht [5]). Über die wirkliche Bedeutung der fraglichen Worte Epikurs werden wir später handeln; daß die obige Auffassung irrtümlich sein muß, beweist der Spruch 31: Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Freilich darf man nicht mit Zeller III a [4] 477 die Anfangsworte übersetzen: „Das Recht ist seiner eigentlichen Natur nach“; denn so macht er aus dem Attribut zu δίκαιον eine adverbiale Bestimmung zu ἐστί. Allerdings würde auch so eine φύσις des Rechtes

---

[4]) So behaupten z. B. die in Polystratos' genannter Schrift Col. XII [6] f. bestrittenen Gegner, daß das καλόν und αἰσχρόν nicht φύσει, sondern νόμῳ bestehe, also nicht κατ' ἀλήθειαν εἶναι, sondern ψευδῶς νομίζεσθαι. Ebenso Philodem, Rethor. Sudh. I, 147, 1 f. περὶ τῶν φύσει καὶ καθ' ἀλήθειαν συμφερόντων.

[5]) Wenn Kaerst in seinem trefflichen Buche „Hellenistisches Zeitalter“ II[1] S. 110 von Epikur sagt: Alles Recht besteht nicht von Natur, sondern wird erst durch bestimmte G e s e t z e , die aus den Verträgen hervorgehen, g e s c h a f f e n usw., so hat er, wie wir sehen werden, Epikurs Ansicht völlig mißverstanden. Schon die sent. sel., die er selbst anführt, hätten ihn vom Gegenteil belehren können.

von Epikur anerkannt werden. In Wirklichkeit bedeutet aber τὸ τῆς φύσεως δίκαιον „das Recht der Natur“ oder „das Naturrecht“, wie Spruch 7 die ἀσφάλεια als τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν „das natürliche Gut“, bezeichnet im Gegensatz etwa zur Tugend, die er als ein abgeleitetes Gut betrachtet [6]). Hiermit erkennt also Epikur einen natürlichen Ursprung des Rechtes an im Gegensatz zu den zahlreichen Philosophen, die seinen Ursprung auf θέσις und νόμος zurückführten. Damit stimmt überein, wenn er Spruch 37 (Us. S. 79, 16) von ἡ τοῦ δικαίου φύσις spricht und Spruch 37 (Us. 80, 2) wie Spruch 38 (Us. 80, 7) von einer πρόληψις des Rechtes (79, 14 ὁ τοῦ δ. χαρακτήρ), was nach seinem Wortgebrauche einen natürlichen Begriff im Gegensatze zur δόξα „der willkürlichen Vorstellung“ bedeutet. Daß diese Annahme eines Naturrechtes allgemein epikurisch ist, werden wir durch Polystratos und Philodem bestätigt finden. Welches in Epikurs Sinne der Gegensatz zu diesem Naturrecht ist, wird sich weiter unten ergeben.

Aber auch die folgenden Wörter des Spruches 31 sind von Zeller m. E. falsch verstanden. Er übersetzt σύμβολον τοῦ συμφέροντος (S. 472) mit „Vertrag über“ usw. (auch „eine Übereinkunft über das, was nützlich ist“). Diese Bedeutung ist hier nicht wahrscheinlich, da es sonst heißen müßte σύμβολον περὶ τοῦ σ., wie Spruch 33 (Us. 78, 17) συνθήκη ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν und Aristoteles Pol. γ. c. 9. (S. 1280ᵃ 39): συμβ. περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν. Außerdem bezeichnet σύμβολον in dieser Beziehung einen Vertrag zwischen verschiedenen Staaten, so bei Aristoteles außer an obiger Stelle auch Pol. α. c. 1 (S. 1275ᵃ 10), frgm. 378 (S. 1541ᵃ 9 ff.), frgm. 380 (S. 1541ᵇ 3). In unserem Spruche kann σύμβολον dagegen nur bedeuten: Zeichen, Ausdruck, Symbol, wie wir es bei Aristot. π. ἑρμην. c. 1 (S. 16ᵃ 4) finden: τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

Unser Spruch sagt demgemäß: Das Naturrecht ist ein Ausdruck dessen, was nützlich ist, um eine gegenseitige Schädigung zu verhindern. Der Inhalt des Rechtes ist also τὸ συμφέρον oder, wie Epikur sich an anderer Stelle ausgedrückt zu haben scheint, ἡ χρεία (vgl. Usen. S. 319 Anm. zu Z. 7: χρεία ὥσπερ μήτηρ ἐστὶ τοῦ δικαίου). So hatte schon Sokrates und im Anschluß an ihn Plato im Pro-

[6]) Ebenso wird Spruch 15 (vgl. Us. frg. 202) ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος dem τῶν κενῶν δοξῶν entgegengestellt und Spruch 29 (vgl. 30) αἱ φυσικαὶ ἐπιθυμίαι den παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

tagoras allgemein das Gute als das Nützliche erklärt (vgl. Zeller II[a] 23 S. 125 f), und letzterer sagt noch im Staate 457[b], wo er von der Teilnahme der Frauen an den Leibesübungen spricht: κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

Das Nützliche, auf das Epikur den Begriff des Rechtes zurückführt, ist nun die Gesamtheit der Einrichtungen, die dazu beitragen, gegenseitige Schädigung zu verhindern. Wir werden weiterhin sehen, daß er den Nutzen des Staates nicht auf die Sicherung des Rechtes beschränkt hat. Wir können uns auch denken, wie er aus seinem Rechtsbegriffe Straf- und Privatrecht ableitete. Ein Beispiel solcher Rechtsdeduktion wird uns Hermarch liefern. Ob und wie er aber im Zusammenhange mit seiner Definition des Rechtes die Fragen des Staatsrechts, die bei seinen Vorgängern eine so beherrschende Rolle spielten, die Verteilung der öffentlichen Gewalten, die Erziehung u. ä. behandelt hat, läßt sich bei der Beschaffenheit der Überlieferung nicht beurteilen. Dagegen liefern uns die Epikursprüche noch eine Reihe wichtiger formaler Bestimmungen des Rechtes. Da das Recht, wie wir ebenfalls aus Spruch 31 sehen, auf einem Gegenseitigkeitsverhältnisse beruht (τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους), so kann es nur in der Gesellschaft entstehen und bestehen. Diesen Gedanken führt der Spruch 33 näher aus. Dessen Anfang οὐκ ἦν[7]) τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη hat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Diese Worte wurden nämlich so aufgefaßt, als ob durch sie das natürliche Recht geleugnet werde, z. B. wird Senecas oben angeführte Behauptung nach Epikur: nihil iustum esse natura von Usener mit Recht auf Spruch 33 zurückgeführt. Daß Usener Senecas Mißverständnis teilt, habe ich schon gesagt. Wie diese Worte wirklich aufzufassen sind, lehrt der Gegensatz, der in dem folgenden enthalten ist: Es gibt keine absolute Gerechtigkeit, sondern sie ist in doppelter Beziehung relativ. Denn einmal ist sie nicht eine Eigenschaft des Menschen an sich, sondern betrifft die Beziehung von Menschen untereinander; insofern mag diese Stelle eine Polemik gegen Plato enthalten, der die δικαιοσύνη in seinem Buche über den Staat auch für eine Tugend der Einzelmenschen erklärt und als τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν definiert. Andererseits ist sie in ihrer Gesamtheit immer örtlich bedingt. Ebenso finden wir in Spruch 8 den Gegensatz des Absoluten zum Relativen durch

[7]) Über das Tempus s. unten Anm. 10.

καθ' ἑαυτὸ ausgedrückt: Keine Lust ist an sich ein Übel, sondern gewisse Lüste werden relativ zu Übeln durch die mannigfaltigen Beunruhigungen, die ihre Ursachen zur Folge haben.

Eine Bestätigung unserer Auffassung wird uns Polystratos geben, der gegenüber der Behauptung seiner Gegner, die bestehenden Sittlichkeitsbegriffe und ähnliche seien als künstliche, nicht als natürliche zu betrachten, weil sie überall verschieden seien, beweist, daß durch die Relativität die Natürlichkeit und Gültigkeit von Begriffen nicht aufgehoben werde. Dieselbe Gedankenfolge wie bei Polystratos finden wir bei Aristoteles Nikom. Ethik ε cap. 10 (S. 1134 b 25 ff.): δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα (τὰ δίκαια) τοιαῦτα (νομικά, nicht φυσικά), ὅτι τὶ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. Dem sei aber nicht so. Denn auch das Natürliche könne veränderlich sein, wie von Natur die rechte Hand die stärkere sei, wenn es auch ἀμφιδέξιοι gebe [8]).

Es hat also keine absolute Gerechtigkeit gegeben, sondern sie bildete sich nach Spruch 33 in den Gesellschaftsverhältnissen (ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς). Da Epikur das Recht als natürlich entstanden erklärt, so darf man wohl von vornherein annehmen, daß er von der menschlichen Gesellschaft dasselbe urteilt. Einige Behauptungen seiner Gegner scheinen dagegen zu sprechen. Sie enthalten aber sämtlich keine Anführungen aus Epikurs Werken. So wenn Lactanz, Div. inst. III, 17, 42 (Us. frg. 523) behauptet: Dicit Epicurus ... nullam esse humanam societatem; denn das hinzugefügte sibi quemque consulere stellt den ersten Satz als Folgerung des Lactanz dar. Arrian, Epict. dissert. I, 23, 1, ἐπινοεῖ καὶ Ἐπίκουρος, ὅτι φύσει ἐσμὲν κοινωνικοὶ sieht sogar wie eine wörtliche Anführung aus Epikurs Schriften aus. Wenn wir daher ebendort II, 20, 6 (Us. frg. 523) lesen: οὕτω καὶ Ἐπίκουρος, ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους κλ., so kann das nicht heißen: „wenn er sie leugnen", sondern „wenn er sie aufheben will", z. B. durch Sätze wie οὐδὲ πολιτεύσεσθαι τὸν σοφόν. Wenigstens spricht auch Hermarch bei Porphyr. d.

[8]) Ich habe a. a. O. zu beweisen gesucht, daß Polystr. hier gegen die Kyniker kämpft, die nach den Beispielen, die sie benutzen (Stein, Gold u. ä.) von gewissen Sophisten abhängen. Das Beispiel des Aristoteles (πῦρ) findet sich bei Sext. Emp. Es muß also älter sein als die Skeptiker. Dahingestellt bleibe, ob Aristoteles hier Sophisten oder ebenfalls Kyniker bekämpft. Vielleicht ist an den Staat des Diogenes zu denken.

abstin. I, 7 (S. 89, 22 ff. Naeck) von einer natürlichen Verwandtschaft, die die Menschen untereinander verbindet, wegen ihrer äußeren und inneren Ähnlichkeit, und er sowohl wie Lukrez schildern den Urzustand der Menschheit zwar als barbarisch, aber nicht als antisozial.

Kehren wir nun zu unserem Spruche 33 zurück, so finden wir in ihm noch zwei wichtige Bestimmungen. Erstens, die Gerechtigkeit richtet sich nach den Örtlichkeiten (καθ' ὁπηλίκους δή ποτε ἀεὶ τόπους). Dies wird durch Spruch 36 näher erläutert. Nach ihm gibt es gemeinsame (κοινά) und besondere (ἴδια) Bestandteile des Rechts (δίκαιον). Das gemeinsame Recht ist für alle Menschen dasselbe, und daß dieses Gemeinsame sich nicht, wie es hier den Anschein hat, allein auf das allgemeine Merkmal des Nutzens in der Gemeinschaft beschränkt, sehen wir aus dem Anfang von Spruch 37, wo es heißt: „Das, was sich in den Gemeinschaften als nützlich erweist, trägt das Gepräge des Rechtes, ob es nun für alle dasselbe sei oder nicht." Denn das, was sich für alle als das Nützliche beweist, kann nicht wieder der allgemeine Begriff des Nutzens sein, sondern muß in besonderen Erscheinungen des Rechtsbegriffes bestehen. Die Behauptung Zellers (III a³ S. 457): „Es gibt daher kein allgemeines und unumstößliches Recht" ist somit zum mindesten mißverständlich. Er hat dabei gewiß den Anfang von Spruch 33 im Sinne: οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη. Hier ist aber nicht vom δίκαιον, sondern von der δικαιοσύνη die Rede als von dem subjektiven Verhalten des Einzelnen gegenüber der Gesamtheit des objektiven Rechtes. Dies letztere besteht nun nicht nur aus allgemeingültigen, sondern auch aus historisch gewordenen örtlichen Rechten. Insofern gibt es keine allgemeine und absolute Gerechtigkeit, sondern nur eine örtlich bestimmte. Eine andere ist die Gerechtigkeit der Perser und die der Griechen. Das schließt nicht aus, daß Perser und Griechen auch gemeinsame Rechte haben. Im übrigen betont unser Spruch ausdrücklich, daß die besonderen Rechte es sind, die durch Örtlichkeit und andere Einflüsse bedingt werden. Da diese Besonderheiten auch auf natürlichen Bedingungen beruhen, so verlieren sie nicht den Charakter des Naturrechts. Das wird uns, wie wir sahen, ausdrücklich durch Polystratos bestätigt. Auch Aristoteles unterscheidet einen κοινὸς und ἴδιος νόμος (vgl. Zeller II b³, S. 646).

Auch die letzte Bestimmung des Spruches 33 hat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Er nennt nämlich hier die δικαιοσύνη „συνθήκη

τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι." Schon bei Plato Πολ. II 2, 358 e lesen wir, daß einige Denker Verträge (συνθῆκαι) über die Vermeidung gegenseitiger Schädigung als Ursprung und Wesen der Gerechtigkeit ansehen. Auf dieselben scheint Aristoteles Pol. III, 9 (1280 b 8 ff.) anzuspielen, wenn er ebenfalls in weitgehender Übereinstimmung mit Epikur sie sagen läßt: γίνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον· καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυήτης ἀλλήλοις τῶν δικαίων [9]). Sonach könnte es scheinen, als ob auch Epikur das Recht überall und ursprünglich auf Vertrag beruhend angesehen habe, wie es Gomperz Griech. Denker I [2] 317 annimmt. Indessen muß erstens auch hier darauf hingewiesen werden, daß Epikur (wie die Gewährsmänner Platos) nicht vom δίκαιον, sondern von der δικαιοσύνη sprechen. Wie der Zusammenhang zeigt, handelt es sich um das Verhalten des einzelnen gegenüber der historisch gewordenen Rechtsgemeinschaft, in der er steht. Bei dieser hat sich aber das Naturrecht, wie wir des weiteren nach Epikur zeigen werden, in das Gesetzesrecht verwandelt und somit das Gepräge des Vertrages angenommen [10]). Sodann muß man das τις bei συνθήκη beachten [11]). Die Gerechtigkeit ist „eine Art Vertrag". Beruhte schon das ursprüngliche Recht auf einem Vertrage, so wäre es θέσει und nicht φύσει im Widerspruche zu unseren obigen Ausführungen. Nun werden wir sehen, daß Hermarch gewiß in Übereinstimmung mit Epikur lehrte, die Menschen hätten, wenn auch ohne Stetigkeit, die Rechtsgebote beobachtet, ehe durch Weise die Gesetze eingeführt wurden. Ebenso sagt Lukrez V 1019 ff., daß die Menschen schon vor der Einführung der Sprache danach strebten, gegenseitige Verletzungen zu meiden (vocibus et gestu cum balbe significarent). Doch lernen wir aus ihm auch, daß die Epikureer diese noch nicht in Worte gefaßten Rechtsgefühle schon als Verträge auf-

---

[9]) Ob aus Aristoteles' Worten, wie Nestle, Neue Jahrb. 1909, S. 11 meint, hervorgeht, daß auch Lykophron das Gesetz als συνθήκη bezeichnet hat, ist mir zweifelhaft.

[10]) Auffällig ist allerdings das ἦν. Es kann dies die seit Aristoteles übliche Zeitform der Definition sein oder auf das Ergebnis einer vorhergehenden Erörterung hinweisen. Möglicherweise aber ist dieser Satz einer Erörterung über den Ursprung der Gerechtigkeit entnommen und die συνθήκη τις entspräche dem vorgeschichtlichen Zustande, wie wir ihn unten bei Lucrez geschildert finden werden.

[11]) Auch Aristoteles sagt Rhet. I c 15, 1376 b A 9 genauer: καὶ ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος συνθήκη τίς ἐστιν.

faßten; denn es heißt ebendort V. 1025, sed bona magnaque pars servabat foedera caste. Wir müssen also annehmen, daß Epikur unter συνθήκη τις in diesem Urzustande wie Hobbes einen stillschweigenden Vertrag verstanden wissen wollte [12]).

Durch die Vertragsnatur des Rechtes wird auch der Umfang seines Geltungsbereiches bestimmt. Recht und Unrecht, sagt der Spruch 32, gibt es nicht gegenüber Lebewesen, die Verträge über die Meidung von Schädigung anderer nicht schließen können, ebenso gegenüber Völkern, die solche Verträge nicht schließen können oder wollen. Epikur erkennt daher nicht das pythagoreische und vielleicht auch kynische Sympathieverhältnis zu den Tieren an, wie Aristoteles gleichfalls leugnet, daß es den Tieren gegenüber ein δίκαιον gebe (Nik. Ethik. V cap. 10 S. 1161 [b] 2 f.). Ebensowenig hat für ihn das Humanitätsideal der Stoiker Gültigkeit. Allerdings lesen wir bei Diogenes von Oenoanda frgm. XXIV col. II, 3 ff. (J. William S. 30): καθ' ἑκάστην μὲν γὰρ ἀποτομὴν τῆς γῆς ἄλλων ἄλλη πατρίς ἐστιν, κατὰ δὲ τὴν ὅλην περιοχὴν τοῦδε τοῦ κόσμου μία πάντων πατρίς ἐστιν ἡ πᾶσα γῆ καὶ εἷς ὁ κόσμος οἶκος. Mit Recht widerlegt William in der Anmerkung zu dieser Stelle Useners Vermutung (Rhein. Mus. Bd. 47 S. 444), daß schon Epikur diese Ansicht als objektive Begründung seiner Vorschrift μὴ πολιτεύεσθαι gebraucht habe, mit dem Hinweise, daß E. diese Zurückhaltung immer nur mit den Belästigungen, die die politische Tätigkeit zur Folge habe, begründet. Er meint mit Recht, daß diese Annäherung an den kynisch-stoischen Standpunkt seitens der Epikureer der Zeit des Eklektizismus angehöre. Wenn er aber hinzufügt: quamquam concedendum est nihil eorum, quae Epicurus dicit, cum hoc placito pugnare, so ist das nicht ganz richtig. Denn Epikur und alle seine Anhänger bis auf Philodem glaubten, daß nur das Leben im Rechtsstaate dem Weisen die für seine Lebensführung nötige Sicherheit gebe. Vielleicht hätte sich Usener auf Cicero Tusc. V 36, 108: ad omnis casus facillima est ratio eorum,

---

[12]) In einem solchen stillschweigenden Vertrage (συνθήκη καὶ ὁμολογία) steht auch nach Sokrates (Plato, Kriton 52 E) der Bürger mit den Gesetzen seines Staates. Hätte Kaerst, Hell. Zeitalter, S. 109 [1] nicht die Darstellung des Lukrez beiseite geschoben und die Hermarchs berücksichtigt, so würde er den Charakter dieses quasi-Vertrages nicht verkannt haben, der ursprünglich nichts unbedingt Verpflichtendes hatte, sondern dies erst durch die Einführung der Gesetze, also wirklicher Verträge erhielt. Die Rechtsordnung entsteht nach Epikur wie die Sprache auf natürlichem Wege; erst später erhalten beide das Gepräge des Konventionellen.

qui ad voluptatem ea referunt, quae secuntur in vita, ut quocunque haec loco suppeditatur, ibi beate queant vivere. Indessen ist es fraglich, ob hier Ciceros Gewährsmann allein an die Epikureer gedacht hat, und noch fraglicher, ob diese Folgerung den Vertretern der Lustlehre oder jenem Gewährsmanne (nach Hirzel Philon) angehört.

Die Ablehnung einer allgemeingültigen Gerechtigkeit ergibt sich nun auch aus dem schon öfters behandelten Anfange des folgenden Spruches: Es gibt (oder eigentlich „gab") keine Gerechtigkeit an sich. Denn sie besteht nicht gegenüber Völkern, die zu Gegenseitigkeitsverträgen nicht geneigt oder geeignet sind. Beide Sprüche scheinen demgemäß demselben Werke entnommen zu sein (περὶ δικαιοσύνης?), und da auch in Spruch 32 durchweg das Imperfektum gebraucht ist, so gewinnt meine obige Mutmaßung, daß es sich um eine Darstellung des Ursprungs der Gerechtigkeit handle, an Wahrscheinlichkeit. Noch muß hervorgehoben werden, daß sich aus Epikurs Vertragstheorie, wie sie der Spruch 32 erörtert, auch die Möglichkeit eines Völkerrechtes ergibt.

An Stelle des stillschweigenden Vertrages tritt nun im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung der auf wirklicher Übereinkunft beruhende Vertrag. So entstehen die νόμοι und in ihnen eine zweite Art von Rechten, die νομισθέντα δίκαια (Spruch 38 Us. S. 80, 8 und Additamentum zu S. 79, 13). Es ist bemerkenswert, daß die Entwicklung des Rechtes genau mit der der Sprache übereinstimmt, wie sie der Herodotosbrief § 75 f schildert. Auch die Wörter sind zuerst nicht durch Satzung, sondern rein natürlich und nach den örtlichen Verschiedenheiten in jedem Volke verschieden entstanden. Später hat man in jeder Volkssprache die Verschiedenheiten ausgeglichen und teils unbewußt, teils bewußt neue Wörter erfunden. Wir sehen, daß mit Recht Epikur auch hier die Verschiedenheiten nicht als Beweis eines künstlichen Ursprunges gelten läßt, sondern sie auf örtliche Bedingungen zurückführt.

Das Gesetzesrecht ist aber nur dann und nur so lange gerecht, als es dem natürlichen Begriffe (πρόληψις Us. S. 80, 2 und 7) oder dem Grundzuge (χαρακτήρ 79, 14) des Rechtes entspricht, nach dem es das Nützliche in den Gemeinschaften bedeutet. Ein Gesetz, das dieser Bedingung nicht genügt, entspricht nicht der Natur des Rechtes (79, 16 f). Auch was eine Zeitlang sich nützlich erwies, war, solange

es dies tat, gerecht, wenn es auch später aufhörte, nützlich zu sein [13]). Dies hebt er gegenüber eitlen Aussprüchen (κεναῖς φωναῖς) von Gegnern hervor, die wahrscheinlich das Gesetzesrecht wegen seiner Wandelbarkeit als willkürlich und naturwidrig hingestellt haben. Ich habe schon oben (Anm. 8) darauf hingewiesen, daß nach meiner Ansicht hier die älteren Kyniker bekämpft werden.

Die Unterscheidung zwischen Naturrecht und Gesetzesrecht stammt schon von den Sophisten her. Einige von diesen wie Kritias benutzten diesen Gegensatz wie später die Kyniker, um das geltende Recht zu bekämpfen. Andere, wie Protagoras, suchten gleich Epikur die wesentliche Übereinstimmung beider zu beweisen.

Ähnlich teilt Aristoteles das Recht ein. Er unterscheidet Nik. Ethik V c. 1 (S. 1120 [a] 34 ff.) τὸ ἴσον δίκαιον und τὸ νόμιμον δίκαιον. Auf ersterem beruht die δικαιοσύνη im weiteren Sinne; sie ist die allgemeine Tugend, auf den Nebenmenschen bezogen, die jedem das Gebührende zuerteilt. Dieselbe Tugend in ihrer gesetzlichen Fassung ergibt das νόμιμον δίκαιον, das er wie Epikur als das κοινῇ πᾶσιν συμφέρον definiert. Von dem νόμιμον δ. ist nach c. 10 (S. 1134 [b] 18 ff.) das πολιτικὸν δ. wieder ein Teil (im Unterschiede zum δεσποτικὸν und οἰκονομικόν). Dieses πολιτικὸν δ. entspricht dem δίκαιον Epikurs, der jenes Zusatzes nicht bedarf, da es für ihn ein Recht nur in der Gesellschaft gibt. Es zerfällt bei Aristoteles wie bei Epikur in das φυσικὸν und νομικὸν δ. (oder συνθήκη), Naturrecht und Gesetzesrecht. Daß auch nach Aristoteles Abweichungen vom Naturrecht dieses nicht aufheben, habe ich schon berührt.

Wir werden sehen, wie nach der Darstellung Hermarchs die weisen Männer, die die Gesetze gaben, diese durch Strafbestimmungen zu sichern suchten. Den Epikureern gilt also danach als Strafzweck die Abschreckung. Dies bestätigt für Epikur der Spruch 35, der die Wirksamkeit der Strafandrohung damit begründet, daß der Verbrecher nicht hoffen darf, verborgen zu bleiben, „auch wenn er es tausendmal im Augenblicke bleibt. Denn es ist unsicher, ob er es auch bis zum Tode bleiben wird.“ Diese Abschreckungstheorie finden wir zuerst unter ausdrücklicher Ablehnung des Vergeltungszweckes (οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται — οὐ γὰρ τὸ πραχθὲν ἀγέννητον θείη) bei Plato, Protag. 324 [b] diesem Sophisten zugeschrieben:

---

[13]) Auf die wesentliche Übereinstimmung von Spruch 37 u. 38 und ihre Herkunft aus verschiedenen Werken Epikurs habe ich schon hingewiesen.

τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα . . . ἀποτροπῆς ἕνεκα κολάζει. Mit der Abschreckungstheorie ist aber der Besserungszweck[14]) (325ᵃ διδάσκειν καὶ κολάζειν . . ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται) und an zweiter Stelle der Zweck des Unschädlichmachens verbunden (ὃς δ'ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος ὡς ἀνίατον ὄντα τοῦτον ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν). Epikur scheint nicht neben der Abschreckung den Besserungszweck der Strafe anerkannt zu haben. Wenigstens sagt Hermarch bei Porph. a. a. O. c. 8 nur von den Gesetzen: die Weisen hätten sie eingeführt τοὺς μὲν εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίμου καταστήσαντες τοὺς δὲ τῷ μεγέθει τῶν ἐπιτιμίων καταπλήξαντες.

Bekanntlich hat Epikur, auch um die Berechtigung zum Strafen zu retten, den Determinismus Demokrits verworfen und der Willensfreiheit schon in seiner berüchtigten Annahme einer minimalen Abweichung der fallenden Atome von der geraden Linie eine physikalische Grundlage zu geben versucht. So lesen wir im Menoikeusbriefe 133 (Us. 65, 10): τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. Ebenso sagt Plutarch d. Stoic. rep. 34 S. 1050ᶜ (Us. frg. 378), Epikur habe die Willensfreiheit von der ewigen Bewegung zu befreien gesucht ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέγκλητον τὴν κακίαν. Dies bestätigt noch Diogenes von Oenoanda fr. XXXIII col. III, 9 ff.: τὸ δὲ μέγιστον· (Beweis für die Deklination der Atome) πιστωθείσης γὰρ εἱμαρμένης αἴρεται πᾶσα νουθεσία καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς (ἐξέσται κολάζειν ergänzt Usener). Wenn also Epikur, um die Berechtigung zum Tadeln und Strafen der Übeltäter aufrechterhalten zu können, die Willensfreiheit als notwendig ansah, so müßte er der Strafe auch einen Vergeltungszweck zuerkannt haben. Denn die Abschreckungstheorie bedarf dieser Voraussetzung nicht. Ob hier ein Widerspruch vorlag, oder ob Epikur die verschiedenen Strafzwecke miteinander verband (wie das auch in moderner Zeit geschieht), müssen wir dahingestellt sein lassen.

Wenn wir nun auch gesehen haben, daß die Gesetze ihrer Sicherung wegen mit Strafbestimmungen umgeben sind, so ist Epikur doch weit entfernt anzunehmen, daß man das Unrecht bloß aus Furcht vor Strafe unterlassen soll. Das trifft wohl auf den Unverständigen, auf

---

[14]) Dies hat Gomperz a. a. O. I², 359 übersehen. Vgl. Nestle, Politik und Aufklärung in Griechenland. Neue Jahrb. 1909, 1, S. 4.

die große Menge, niemals aber auf den Weisen zu[15]). Dafür ist uns Hermarch, der unmittelbare Nachfolger Epikurs, bei dem wir kaum in einer so wichtigen Frage eine Abweichung vom Meister voraussetzen dürfen, Zeuge. Bei Porphyr a. a. O. c. 7 (90, 1 ff. Nauk) sagt er: οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεήθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης· οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἱκανὴν τούτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπείχοντο τοῦ κτείνειν προχείρως ἀλλήλους. ὧν ἑκάτερον φαίνεται καὶ νῦν ἔτι συμβαῖνον. Was dann in demselben Sinne allgemein für alle Vergehen ausgeführt wird[16]).

Dasselbe bezeugt nun aber auch der bekannte Ausspruch Epikurs bei Stobäus floril. 43, 139 (Us. frg. 530): οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται. Freilich darf man diese Worte nicht mit Zeller III[a4] 472 3 dahin verstehen, die Weisen hätten bei der Einführung der Gesetze nur ihren eigenen Vorteil im Auge gehabt. Ausdrücklich führt Hermarch aus, daß die Weisen die Gesetze im Gegenteil um der unverständigen Menge willen gegeben haben. Wollen wir den Spruch also nicht für untergeschoben halten, so müssen wir ihn dahin auffassen: „Soweit die Weisen in Betracht kommen, sind die Gesetze nicht gegeben worden, damit sie vom Unrecht abgehalten, sondern damit sie vor ihm geschützt werden." Denn der Weise bedarf keines Gesetzes und keiner Strafandrohung, um das Unrecht zu meiden[17]). Der aus dem Zusammenhange gerissene Spruch hatte gewiß zum Gegensatze den Satz, daß gegenüber der Menge die Gesetze den Zweck haben, sie vor Unrechtleiden und Unrechttun zu schützen.

In diesen klaren Gedankengang bringt nun der Spruch 34 eine heillose Verwirrung: Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ

---

[15]) Auch v. Arnim, Pauly-Wissowa, S. 1543 f. sagt zu unbestimmt: „Teils aus Angst, teils aus kluger Berechnung der damit verbundenen Vorteile sollen wir gerecht sein." Der Vernünftige soll es nur aus letzterem Grunde. Richtig unten Z. 63: „Nun sind aber nur die Weisen so virtuose Egoisten; deshalb sind Gesetze nötig."

[16]) Porph. a. a. O. S. 91, 2 ff.: ἱκανὴ γὰρ ἡ τοῦ χρησίμου καὶ βλαβεροῦ θεωρία τῶν μὲν φυγὴν παρασκευάσαι, τῶν δὲ αἵρεσιν· ἡ δὲ τῆς ζημίας ἀνιάτασις πρὸς τοὺς μὴ προορωμένους τὸ λυσιτελοῦν.

[17]) Plato sagt noch in den Gesetzen 875 c vom ἱκανὸς ἄνθρωπος: νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ. Auch Kaerst, Hellen. Zeitalter S. 106 7 hat den Epikurspruch falsch verstanden.

τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς. Schon ein wohlwollender Beurteiler wie Seneca (fr. 531) hat ihn dahin verstanden: crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse. Zwar die ersten Worte sind klar und entsprechen der Ansicht Epikurs. Wie keine Lust nach Spruch 8 an sich ein Übel ist, ebensowenig das Unrecht. Erst die schmerzhaften Folgen machen beide zu einem solchen. Unter diesen Folgen wird hier aber einseitig die Furcht vor Strafe hervorgehoben. Wir müssen uns nun erinnern, was Usener über die Entstehung dieser Sammlung nachgewiesen hat. Denn das Mißverständliche unseres Spruches liegt sicher darin, daß er aus seinem Zusammenhange herausgerissen ist. Auf keinen Fall kann er besagen, daß man das Unrecht nur aus Furcht vor Strafe meiden solle. Vielleicht gingen folgende Gedanken voraus: Der Verständige meidet das Unrecht in Hinsicht auf seine Gemeinschädlichkeit, die auch ihn trifft, die große Menge muß durch Strafen abgeschreckt werden. „Denn das Unrecht ist an sich kein Übel (das sie vom Unrechttun abhalten könnte), sondern (für sie) liegt das Übel in der stets vorschwebenden Furcht, den für solche Vergehen eingesetzten Strafrichtern nicht zu entgehen.“

Durch das Gesagte findet nun auch ein oft mißverstandener Ausspruch Epikurs aus seinen Diaporien (Us. frg. 18) seine Erklärung: „Wird der Weise etwas tun, was die Gesetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird? Die einfache Beantwortung dieser Frage ist nicht leicht.“ Zeller III$^a$ 3 S. 448$_2$ deutet die letzten Worte (οὐκ εὔοδον τὸ ἁπλοῦν ἐστι κατηγόρημα) fälschlich dahin, daß Epikur sich auf diese Frage nicht einlassen wolle. Im Gegenteil, da er sie zum Gegenstand einer Diaporie gemacht hat und ihre Beantwortung für nicht leicht erklärt, muß er sie eingehend behandelt haben. Cicero de fin. II, 9, 28 oder vielleicht sein Gewährsmann folgert aus diesem aus dem Zusammenhange gerissenen Satze kühnlich, daß der Weise nach Epikur in diesem Falle alles Böse tun würde. Wie Epikur in Wahrheit von dem Weisen denkt, kann uns ein Ausspruch lehren (V. H$^2$ VII, 21, col. 28, Us. frg. 533), den Usener vielleicht mit Recht auf Epikur selbst zurückführt: Der Weise, der das höchste Gut des Menschengeschlechts besitzt (d. h. das Wissen vom wahren Glück), ist in gleicher Weise gut, auch wenn niemand ihn beobachtet.“ Vielleicht möchte jemand einwenden: Wenn dieses wirklich die Ansicht Epikurs wäre, so könnte er doch die Beantwortung obiger Diaporie

nicht für schwer erklären, sondern müßte kurzweg erklären, der Weise werde niemals etwas gegen die Gesetze tun. Aber hoffentlich würde er hier stutzen. Handelt es sich doch in der Diaporie gar nicht um das Gute oder Gerechte, sondern um die Gesetze, und wissen wir doch, daß Gesetz und Recht durchaus nicht immer zusammenfallen. Stimmen beide überein, so ist für Epikur kein Zweifel, daß der Weise das Gesetz beobachten wird, selbst wenn er wissen könnte, daß die Übertretung straflos bliebe. Schwierig wird erst die Antwort bei einem Widerspruche zwischen Gesetz und natürlichem Rechte. An und für sich muß ja der Weise das natürliche Recht höher schätzen als Gesetze, die jenem widerstreiten. Aber darf der Weise auch in diesem Falle die Gesetze des Vaterlandes übertreten? Es ist bekannt, daß Sokrates dies aufs bestimmteste verneinte. Er war der Ansicht (Plato Kriton 52 d), der Bürger habe dadurch, daß er in einem Staate lebe, durch die Tat zugestanden, daß er nach den Gesetzen leben wolle. Wie Epikur war er der Ansicht, daß er dadurch einen stillschweigenden Vertrag eingegangen sei (συνθῆκαι καὶ ὁμολογίαι). Andernfalls habe er ja auswandern können. Wir werden sehen, daß Philodem in seiner Rhetorik genau wie Sokrates fordert, daß man jedem Gesetze seines Landes gehorchen oder aus ihm auswandern müsse. So ist es wahrscheinlich, daß auch Epikur diese Forderung an den Weisen gestellt hat, gleichgültig, ob eine Übertretung verborgen bleiben könnte oder nicht. Indessen hat er sicherlich auch seiner Überzeugung, die wir in Spruch 35 ausgesprochen fanden, gegenüber dieser Frage Ausdruck gegeben, daß die Fallsetzung unmöglich sei, weil man sich niemals Sicherheit verschaffen könne, daß eine Gesetzesübertretung bis ans Lebensende verborgen bleibe. So erklärt es sich wenigstens, wenn die Stoiker (vgl. Cic. d. off. III 9, 38 f.) den Epikureern den Fall des Gyges entgegenhielten und diese darauf antworteten, der Fall wäre erdichtet und unmöglich [18]).

Unsere bisherigen Betrachtungen zeigten, daß Epikur der Staat im wesentlichen als Rechtsstaat erscheint mit dem Zwecke, unter seinen Bürgern sowie zwischen diesen und den Angehörigen anderer Staaten, soweit diese zu Verträgen geneigt sind, gegenseitige Schädigung zu verhindern. Daraus ergibt sich von selbst eine zweite Aufgabe

[18]) Vielleicht knüpft die ganze Diaporie an die den Sophisten entnommene Behauptung im Anfang des zweiten Buches des plat. Staates an, daß der Bösewicht, wenn er nur wie Gyges sich vor Entdeckung sichern könne, glücklich sei.

für den Staat, Schutz seiner Bürger gegen diejenigen auswärtigen Staaten und Stämme, mit denen keine Verträge bestehen. Daß auch diese Aufgabe von Epikur ins Auge gefaßt ist, beweisen die beiden Sprüche 39 und 40, deren ziemlich gleichlautender Inhalt wieder ihre Herkunft aus verschiedenen Büchern wahrscheinlich macht. Beide gehören, wie die Zeitform zeigt, einer Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Rechtes an. Sie sind offenbar aus dem Zusammenhang gerissen und daher ziemlich dunkel. Erst die Ausführungen Hermarchs und Lukrez' werden den Zusammenhang, in den sie gehören, uns erhellen.

Der Spruch 39 nun besagt: „Der, welcher dem Volksstamm, der sich von den außen wohnenden bedroht fühlte (τὸ μὴ θαρροῦν sc. ἔθνος ἀπὸ τῶν ἔξωθεν sc. ἐθνῶν) am besten ordnete, verfuhr so, daß er die dazu fähigen (nämlich Volksstämme) zu Stammesgenossen machte, die nicht dazu fähigen wenigstens nicht zu Stammesfremden. Mit allen aber, die er auch dazu zu machen nicht fähig war, mied er die Gemeinschaft und schloß sie, soweit es nützlich war, aus[19])." Es ist hier wahrscheinlich von einem der patriarchalischen Gesellschaftsordner die Rede, die wir bei Lukrez näher kennen lernen. Nachdem er seinen eigenen Stamm im Innern geordnet hatte, suchte er ihn auch nach außen zu schützen. Die Nachbarn, die seinem Stamm durch Sprache, Sitten usw. nahestanden, suchte er diesem anzugliedern; auch mit den Fernerstehenden schloß er Verträge, daß sie sich nicht stammesfremd empfanden. Wo ihm das nicht gelang, mied er die Berührung oder vertrieb sie, soweit es ihm nützlich schien, aus ihren Grenzen[20]).

[19]) Die kritischen Bemerkungen Useners zu den ersten drei Zeilen verstehe ich nicht. S. 81, 1 bieten die Handschriften ἐξηρίσατο, woraus Usener ἐξηρέσατο erschloß, was aber zu dem vorigen (μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν) wenig paßt; nur H ἐξορίσατο, s (Stephanus) macht daraus ἐξωρίσατο. Das letztere scheint mir durch Hermarch, a. a. O. c. 10 (S. 93 Z. 2) gestützt: πρὸς τὸν τῶν ἀλλοφώλων ἐξορισμὸν ζῴων (vgl. auch Z. 8 ἐξεωσμένων τῶν ἀλλοφύλων ζῴων). Anspielungen auf unsere Sprüche oder vielmehr auf deren Quellen finden sich bei Hermarch auch sonst: S. 95, 17 ff. εἰ μὲν οὖν ἠδύναντο ποιήσασθαί τινα συνθήκην πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων ὑπὲρ τοῦ μὴ κτείνειν μηδὲ κτείνεσθαι vgl. Spruch 30 ὅσα τῶν ζῴων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι. 92 Z. 22 ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συντροφίαις (oder συντροφαῖς Nauk) = Spruch 33 ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς. συντροφαῖς bei Hermarch ist durch συντρεφομένους Z. 18 gesichert. Vielleicht lagen bei Epikur verschiedene Lesarten vor. — 89, 2 οἰκειότης vgl. Spruch 40.

[20]) Ich habe zu τὰ δυνατὰ aus dem vorigen τὰ ἔξωθεν ergänzt. Doch verkenne ich nicht, daß man darunter auch die φῦλα des eignen Landes verstehen

Der Spruch 40 lautet: „Alle die, welche die Macht gewannen, Furchtlosigkeit besonders vor den Grenznachbarn zu schaffen, lebten so miteinander am angenehmsten, da sie so die größte Sicherheit besaßen, und da sie die vollkommenste Angemessenheit (der Lebensführung) erlangt hatten, jammerten sie nicht um den vorzeitigen Tod eines Verstorbenen, als ob dieser Gegenstand des Mitleids wäre," da — könnte man hinzufügen — unter diesen Umständen der Tod immer nur als ein natürliches Ereignis eintreten konnte. Auch hier handelt es sich also um eine geschichtsphilosophische Erörterung, und auch hier wird zur Sicherung der Gesellschaft und zur Herbeiführung größtmöglichen Glückes der Schutz gegen äußere Feinde gefordert.

Zwei Aufgaben stellt demnach Epikur dem Staate, einmal durch gesetzliche Ordnung das Recht im Innern zu sichern, zweitens durch Verträge oder gewaltsame Abwehr Sicherheit vor fremden Völkern zu schaffen. Der Zweck des Staates gipfelt also in der ἀσφάλεια (vgl. Spruch 13 οὐδὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι und Spruch 14 τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης). Diese Auffassung des Staates ordnet sich durchaus folgerichtig dem sittlichen Ideale Epikurs, der ἀταραξία, unter. Denn diese wird innerlich gewonnen durch die Beschränkung der Begierden auf die natürlichen und notwendigen Bedürfnisse sowie durch Befreiung von Dämonen- und Todesfurcht, äußerlich durch die Sicherung vor den Menschen, die uns die Staatsordnung gewährleistet. Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία ist ein Spruch Epikurs (Us. 519) [21]).

Durch diesen quietistischen Zug der epikureischen Ethik erklärt sich aber nicht nur seine theoretische Auffassung des Staates, sondern auch sein praktisches Verhalten zu ihm. Einer der berühmtesten Sprüche Epikurs ist sein Λάθε βιώσας (Us. 551). Wenn diese Mahnung allgemeingültig gedacht wäre, so hätte Plutarch recht: das Staats-

---

kann, die der Ordner zum Widerstand gegen äußere Feinde möglichst zusammenzufassen suchte. Dann wären unter οὐκ ἀλλόφυλα etwa ältere Bewohner des Landes wie die spartanischen Periöken zu verstehen.

[21]) Die drei letzten Stützen der ἀταραξία faßt Spruch 13 zusammen: Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς. — Es ist merkwürdig, wie nahe dem Standpunkte Epikurs ein allerdings auf anderen Voraussetzungen beruhender Spruch Schillers kommt: „Wir können den Menschen zum halben Gott bilden, wenn man ihm durch Erziehung alle Furcht zu benehmen sucht. Nichts in der Welt kann den Menschen sonst unglücklich machen, als bloß und allein die Furcht."

leben wäre aufgehoben. Derselbe Plutarch aber berichtet, wie wir sehen werden, daß Epikurs Schüler Kolotes den Staat als eine Notwendigkeit betrachtete. Unsere bisherigen Betrachtungen schon beweisen dasselbe für Epikur. Wer aber den Zweck will, der wird wohl auch die Mittel wollen. Und in der Tat ist Epikur weit entfernt, die Tätigkeit der Staatsmänner zu unterschätzen.

Philodems Rhetorik gibt uns dafür Beweise, die zum Teil auf Epikur selbst zurückgehen. Daß dieser die sophistischen Redekünste verwirft, ist selbstverständlich, ob er die sophistische Beredsamkeit überhaupt als Kunst anerkannt hat, ist zwischen den jüngeren Epikureern, wie wir aus Buch II der philodemischen Rhetorik sehen, strittig. Jedenfalls gilt sie ihm nur als eine Anleitung für Prunkreden; für die staatsmännische Tätigkeit ist sie ohne jeden Nutzen. Philodem. Rhetor., Sudhaus Supplem. S. 34, 20 f.: καὶ τὸ τὴν σοφιστικὴν περὶ μὲν λόγων γραφὰς καὶ ἐπιδείξεις τέχνην εἶναι, περὶ δὲ τὸ δίκας λέγειν καὶ δημηγορεῖν οὐκ εἶναι τέχνην (παρὰ τοῖς ἀνδράσιν, καθ' οὓς φιλοσοφοῦμεν Z. 16 f.). Ebenso im Hypomnematikon Sudh. II, 247, 17 ff.: τῇ ῥητορικῇ τῶν σοφιστικῶν οὐ συμβέβηκεν εἶναι πολιτικῇ . . . καθάπερ φανερὸν ἐκ τούτων, ἃ Ἐπίκουρός φησιν ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς [22]). Die Politik selbst ist keine Kunst im wissenschaftlichen Sinne des Wortes. Denn ihr fehlen Methode und allgemeingültige Regeln [23]), sie beruht vielmehr auf Erfahrung, Übung und geschichtlichen Kenntnissen. Suppl. S. 34, 23: ἔτι τὸ τὴν πολιτικὴν ἐν ἱστορίᾳ καὶ τριβῇ καθεστηκέναι, τεχνικὸν δὲ μηδὲν προφέρεσθαι. (Vgl. 33, 8: τὴν πολιτικὴν λεγομένην ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν — den Begründern der Schule — οὐ τέχνην.) Das bestätigt auch der rhodische Gegner bei Philodem Suppl. S. 45, 18 ff.: δοκεῖν αὐτῷ, φησιν, τοὺς περὶ τὸν Ἐπίκουρον . . . μήτε τὸ πολιτικὸν μήτε τὸ δικανικὸν . . . . μέρος τῆς ῥητορικῆς ἔντεχνον ἀπολείπειν, ἀλλὰ . . . . μελέτης καὶ τριβῆς φάσκεν προσδεῖσθαι καί πως ἐμπειρικῆς ἱστορίας. Und so lesen wir denn im ὑπομνηματικόν Sudh. II, 241, 17 ff. τοιγκροῦν κατὰ τοὺς ἄνδρας (die Meister) ῥήτωρ ὡς ἔστι καὶ ὀνομάζεταί πως ἔντεχνος (?) [24]), ὃς πολιτικὴν ἐνπειρίαν ἔχει καὶ τὰ πόλεσι συμφέροντα καλῶς

[22]) Wie wir sehen werden, hat damit Epikur nach v. Arnims trefflichen Darlegungen, Plato und Aristoteles folgend, und im Gegensatze bes. zu Nausiphanes die Scheidung zwischen Philosophie und Rhetorik vollzogen.

[23]) Daß jede Kunst diese Merkmale besitzen muß, sieht man aus Suppl. S. 34, 17 ff. und 35, 1 ff.

[24]) Da nach Epikur die Politik keine Kunst sein soll, so kann er nicht von einem ῥήτωρ ἔντεχνος gesprochen haben. Vielleicht ἐνπ(ραχ)τος (Ο ἐνι . . . . ˜ος). Vgl. Sudh. I, 226, 2 ἐ(μπράκ)του δικαιοσύνης.

οἷός τ' ἐστιν εὑρίσκειν, φανερὸν μὲν ποιεῖται Ἐπίκουρος διὰ πλειόνων ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς. Gewiß eine wohlwollende und treffende Definition des Staatsmannes. In diesem Sinne werden wir auch bei Philodem eine gewisse Würdigung der großen Politiker Griechenlands finden.

An wen nun obige Aufforderung, im Verborgenen zu leben, gerichtet war, lehrt uns ein fast ebenso bekannter und vielfach angeführter Spruch aus dem ersten Buche περὶ βίων: „οὐδὲ πολιτεύσεται (ὁ σοφός)" (vgl. Us. frgm. 8). „Der Weise wird sich nicht mit Politik befassen." Οὐδὲ τυραννεύσειν, setzte er nach Diogenes Laertius hinzu. Über die Beweggründe kann kein Zweifel sein. Der Weise strebt nach Seelenruhe, Politik und Herrschaft führen aus dem stillen Hafen der Philosophie in das wildbewegte Meer des öffentlichen Lebens. Epikur hat diesen Gedanken sicherlich nach allen Seiten erwogen. Einige Bruchstücke aus seinen Schriften geben uns davon noch Kunde. „Τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις" lautet ein von Plutarch erhaltener Ausspruch (Us. 556), ein weiterer von demselben überlieferter (Us. 548): „Τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία κτλ. Besonders hat uns Lukrez (V, 1120—32), dessen Ausführungen doch in letzter Reihe auf Epikur zurückführen, ein lebendiges Bild entworfen, wie Ehrgeiz, Abhängigkeit von dem Urteil der blinden Menge, besonders Neid und Scheelsucht das Leben der Staatsmänner beunruhigen[25]). Und ein zweiter Punkt kommt hinzu, den wir bei Philodem weiter ausgeführt finden werden: Der Weise ist ungeeignet zu politischer Tätigkeit. Seine philosophische Beschäftigung entfernt ihn von der Kenntnis der praktischen Dinge, noch weniger versteht er auf die Menge einzuwirken. „Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ᾔδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως" (Us. 187). So ist auch zu verstehen, was Diogenes L. (X, 10) von ihm rühmt: „Τῆς μὲν γὰρ . . . πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἡ διάθεσις. ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιτικείας οὐδὲ πολιτείας ἥψατο." Denn dieses Übermaß von Bescheidenheit, das ihn veranlaßte, sich dem öffentlichen Leben fernzuhalten und in dem Diogenes einen Beweis seiner unvergleich-

[25]) Hierher gehört auch der in seiner Überlieferung etwas dunkle Spruch 14: Der Sicherheit, die uns bis zu einem gewissen Punkte vor den Menschen zuteil wurde (durch die Rechtsordnung), dient in gewissem Umfange (δυνάμει) als Stütze (ἐξέρεισις ἡ Us.) oder als reinste Quelle die Sicherheit, die dem ruhigen Verhalten und der Absonderung von der Menge entspringt.

lichen Vaterlandsliebe sieht, kann doch nur in der Erkenntnis seiner mangelnden Befähigung zu dieser Tätigkeit zu suchen sein. Wir werden diesen Punkt bei Philodem näher erläutert finden. Ebenso wie den Dienst der Menge, flieht er den der Großen. So ermahnt er den Idomeneus, der — vielleicht am Hofe des Lysimachos (vgl. Us. S. 408) — politisch tätig war, sich möglichst bald, wenn auch nur bei passender Gelegenheit, von diesen Banden zu befreien (Us. 133). Seine (des Epikurs) Briefe würden ihn, wenn er nach Ruhm begehre, berühmter machen als alles, was er verehre und um dessentwillen er verehrt werde (Us. 132). Daß er für den Weisen die Stellung als Herrscher nicht angemessen erachtet, sahen wir schon oben bezeugt (οὐδὲ τυραννεύσειν).

Indessen gilt doch dies alles für ihn nicht ohne Einschränkung.

Bleiben wir zuerst bei dem letzten Punkte, dem Werte einer herrschenden Stellung. Wir werden bei Lukrez und zum Teil auch bei Hermarch eine geschichtsphilosophische Darstellung finden, in der uns geschildert wird, wie patriarchalische Herrscher die gesetzliche Rechtsordnung einführten, wie dann aber später unter den Machthabern Streit entstand und sie sich den Neid der Menge zuzogen, der zu ihrem Sturze führte. Die Tätigkeit jener erscheint als eine rühmliche, das Leben dieser als unglücklich. Einem ähnlichen Zusammenhange, wahrscheinlich der Quelle jener Darstellungen (vielleicht der Schrift περὶ βασιλείας) entstammen die Sprüche 6 und 7. Der erstere sagt: „Um der Freiheit von Menschenfurcht willen war ein natürliches Gut das, woraus jemand (τοῦτό τις Meibom) sich etwa diese (Sicherheit) schaffen konnte. Eine Glosse zu ἐξ ὧν nennt ἀρχῆς καὶ βασιλείας. Es gab also eine Zeit (und aus obigen Quellen können wir sie näher bestimmen), wo Herrschaft ein natürliches Gut war. Der zweite: „Manche wollten Ehre und Ruhm erwerben, weil sie sich Sicherheit vor den Menschen zu verschaffen glaubten. (Vgl. Lukrez V, 1120 f.: at claros homines voluerunt se atque potentes, ut fundamento stabili fortuna maneret, eine fast wörtliche Umschreibung der Epikurworte). Wenn nun das Leben solcher sicher war, so empfingen sie damit das natürliche Gut; wenn nicht, so haben sie das nicht, um dessentwillen sie ursprünglich in Übereinstimmung mit der Natur danach strebten.“ Der Wechsel der Zeitform ist zu beachten (ἀπέλαβον — οὐκ ἔχουσιν). Einst war das Streben nach Herrschaft berechtigt, weil es die Sicherheit des Lebens, das natürliche Gut, verlieh. Jetzt

ist das Gegenteil der Fall. So ist denn die Verwerfung politischen Strebens kein unbedingtes bei Epikur. Auch Plutarch (Us. 549) bestätigt, daß Epikur zugestehe, dem Ruhm entsprängen gewisse Lustgefühle; ein Gleiches konnten wir auch dem Briefe an Idomeneus entnehmen. Und ausdrücklich wird uns bestätigt (Us. 555), daß Epikur Ehrgeizigen und Ruhmsüchtigen zugestand, ihrer Natur folgend politisch tätig zu sein, da sie sonst mehr beunruhigt und unglücklicher würden, als wenn sie ihrer natürlichen Neigung nicht folgten. Aber auch für den Weisen ist das Verbot öffentlicher Tätigkeit kein unbedingtes. „Man muß darlegen," lautet ein Spruch (Us. 554), „wie man am besten das natürliche Ziel des Lebens wahren und wie niemand freiwillig die Ämter, die die Menge verleiht, übernehmen wird." So wird der Weise nach Diogenes (Us. 576) auch ein Richteramt bekleiden, ja er wird (Us. 579) bei Gelegenheit sogar einem Tyrannen schmeicheln. Dies erläutert ein Ausspruch bei Lactanz (Us. 557): „Wer nach Ruhm und Macht strebt, soll die Könige ehren; wer Belästigung nicht verträgt, möge den Königspalast fliehen."

Das war nicht nur theoretische Ansicht [26]). Wir wissen, daß verschiedene Anhänger Epikurs an Diadochenhöfen politisch tätig waren. Bezeichnenderweise sind es die Höfe der Ptolemäer, Seleukiden und des Lysimachos, also der Fürsten, mit denen Athen gegen Antigones und seinen Sohn im Bunde stand. Es bestätigt dies das Lob, welches Diogenes dem Patriotismus Epikurs erteilt. Ein äußeres Zeugnis dafür, daß es Epikur in der Tat gelang, für seine politische Zurückhaltung die Billigung seiner Mitbürger zu finden und so das erstrebte Ziel äußerer Sicherheit zu erreichen, sind die ehernen Bildsäulen, die ihm das Vaterland nach Diog. X, 9 setzte.

Dies ist ungefähr das Bild, das uns die erhaltenen Bruchstücke aus Epikurs Werken von dessen theoretischen und praktischen Stellung zum Staat geben. Es würde zu weit führen, wollte ich noch auf das soziale Verhältnis eingehen, das Epikur und seiner Schule Ersatz für die mangelnde politische Betätigung bot, die Freundschaft. Nur

---

[26]) Er selbst hat die Berührung mit den Höfen gemieden. Vielleicht ist auf ihn ein Bruchstück aus Philodem Rhetor. (Sudh. I, 226 frgm. 2) zu beziehen: ... ἔγνωκεν τόπους ὑπὲρ τῆς ἐμπράκτου δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἔχων διαβεβαιομένους, ⟨ἐξ?⟩ ὧν τἀναντιώτατα τοῖς πραγματοκόποις παρακολουθεῖ· οὐδὲ τὰ δεύτερα πλουσίους λέγων ὁ μηδὲ βασιλεῦσιν ἐντυγχάνων μηδὲ δήμοις, ἵνα μηδὲ δι' ἀνάγκην τοῦτο ποῇ τῶν ῥητόρων ὅλον τὸν βίον θωπεύειν ὑπομενόντων ....

darauf sei hingewiesen, daß Epikur auch in der philosophischen Behandlung dieses Begriffes aus rein egoistischen Voraussetzungen zu Bestimmungen kommt, die mit den Forderungen des höchsten Altruismus im Einklang stehen.

Im folgenden wollen wir untersuchen, was die überlieferten Lehren seiner Schüler und Nachfolger zur Bestätigung und Ergänzung der gewonnenen Ergebnisse beitragen.

## II.

Die Bruchstücke, die uns aus den Schriften Metrodors erhalten sind, entstammen, soweit sie unseren Gegenstand berühren, vier Büchern: περὶ φιλοσοφίας, dem ersten Buche περὶ ποιημάτων, dem Briefe an seinen abtrünnigen Bruder Timokrates und besonders der Streitschrift πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας, die hauptsächlich, wie wir sehen werden, gegen Nausiphanes gerichtet ist. Diese Stellen beziehen sich weniger auf staatsrechtliche Fragen als auf das Verhältnis der Philosophen zur Politik, sind aber insofern wichtig, als sie die im vorigen Abschnitte gegebene Auffassung von Epikurs Stellung zu dieser Frage durchaus bestätigen.

In noch entschiedenerer Weise als sein Meister und mit der ihm eigenen Zuspitzung der Gegensätze lehnt Metrodor die Teilnahme am öffentlichen Leben für den Weisen ab. So in den Stellen aus dem Timokratesbriefe (Koerte Metrodori fragm. Leipzig 1890 Nr. 39—41), in denen er den kecken Ausdruck gebraucht: Es komme nicht darauf an, die Griechen zu retten und den Siegerkranz im Wettstreit um die Weisheit von ihnen zu erlangen, sondern zu essen und zu trinken, aber — wie er, um jedes Mißverständnis auszuschließen, hinzufügt — ohne Schaden für den Leib und in gefälliger Weise. Ebenso heißt es bei Plutarch adv. Col. 33 S. 1127 B, er habe in dem Buche über die Philosophie, die Politik verspottend (ἐξορχούμενος), geschrieben: „Einige Weisen haben aus Übermaß des Dünkels die Aufgabe der Philosophie so trefflich eingesehen, daß sie sich Hals über Kopf in dieselben Leidenschaften bezüglich der Lebens- und Tugendgrundsätze stürzten wie Lykurg und Solon", und weiterhin (ebd. S. 1127 C.): „Deshalb darf man mit Recht ein wahrhaft freies Lachen erheben, wie über alle Menschen so besonders über diese Lykurge und Solonen." Mit Recht folgert Plutarch daraus, daß er wie Epikur seine Anhänger von öffentlicher Wirksamkeit zurückhalten wollte, mit Unrecht, daß

er die weisesten Gesetzgeber geschmäht habe; denn mit τοῖς Λυκούργοις τούτοις καὶ Σόλωσιν sind die oben erwähnten Weisen[27]) gemeint, die unter Berufung auf Lykurg und Solon die Beteiligung am öffentlichen Leben forderten. Über sie, die Sklaven der äußeren Verhältnisse, stimmt er das Lachen des freien, nur auf sich gestellten Mannes an, wie er denn auch ein besonderes Buch schrieb περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων (vgl. Koerte S. 540).

Den Wert des Staates und der Staatsmänner hat er so wenig unterschätzt wie sein Meister. So nennt er in seiner Schrift gegen die Physiker (Philod. Reth. Sudh. II S. 242 Z. 5 ff.) die Politik (er bezeichnet sie κατὰ τὴν συνήθειαν als Rhetorik ebd. Z. 35 f.) δύναμιν, καθ' ἣν ἐκ τριβῆς καὶ ἱστορίας τῶν πόλεως πραγμάτων συνορῴη ἄν τις οὐ κακῶς τὰ πλήθει συμφέροντα. Ausführlicher wird dieselbe Stelle Suppl. S. 61, 3 ff. gegeben, wo aber die Politik ausdrücklich als ἐμπειρία πολιτικὴ bezeichnet wird[28]). Hier wird aber noch eine zweite Stelle (Z. 7 ff.) hinzugefügt, die, wenn ich sie recht verstehe, lautet: „Was nämlich ist so fest begründet, das Beobachtung ergibt, wie (das, was) die Beobachtung der Neigungen und Abneigungen sowie der politischen Folgerungen aus der Geschichte (lehrt)?" In diesen Stellen findet der Nutzen politischer Erfahrung für das Gemeinwohl volle Anerkennung und wird sogar der Beobachtung der Tatsachen, auf denen die epikureische Ethik (der αἱρέσεις und φυγαί) beruht, zur Seite gestellt.

Und noch ein Zweites lehren diese Stellen: Metrodor begründet die politische Fähigkeit auf Erfahrung und Geschichte, zwei Begriffen, die sich bei Epikur noch nicht finden (er setzt dafür in der Symposionstelle Ph. Rhet. Suppl. S. 50, 12 f. τριβὴ und συνήθεια), wohl aber bei Aristoteles und namentlich bei den empirischen Ärzten[29]). Doch dies weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Jedenfalls erklärt sich so die Scheidung, die er wie Epikur zwischen der Politik und der

[27]) Vielleicht sind darunter die von Metrodor bekämpften Nausiphaneer gemeint; denn von ihrem Haupte heißt es Phil. Rhet. II S. 33 c XXXVII 1 ff., daß er die Staatsmänner als Wohltäter der Menschheit pries und sich zugleich zu den Gesetzgebungen der Alten, den Quellen der Gerechtigkeit, hingezogen fühlte.

[28]) Philodem hat im Beginn seiner Polemik gegen Nausiphanes I, 283 Z. 1 ff. die in dieser Metrodorstelle gegebenen verschiedenen Definitionen der Rhetorik erweitert und so seinen folgenden Erörterungen zugrunde gelegt.

[29]) Vgl. meine Berliner Dissertation 1881, De Philodemi libro, qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων S. 34 f.

Philosophie (wie auch der Physiologie) einerseits, der Rhetorik andererseits vollzieht. Politik ist praktische Erfahrung des Besonderen, Philosophie (und Naturforschung) theoretische Erkenntnis des Allgemeinen; die Rhetorik ist ohne Wert für Praxis und Erkenntnis.

Daß aber auch auf dem Gebiete des Rechtes volle Übereinstimmung zwischen Metrodor und seinem Freunde herrscht, würde eine Stelle aus dem herkulanischen Papyrus 831 beweisen, wenn sie Koerte mit Recht jenem zugewiesen hat. Die Schrift trägt protreptisches Gepräge und könnte ganz wohl Metrodors περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας sein. Da Koerte sie jedenfalls mit Recht einem älteren Epikureer zuschreibt [30]), so behält sie ihren Wert für die Bestätigung der Ansichten Epikurs, auch wenn sie nicht von Metrodor herrührt. Die Stelle col. XVI (Koerte S. 588), deren verlorenen Anfang ich nur aufs ungefähr wiederherstelle, lautet:

[Ποιεῖ γὰρ ἡ φιλοσοφία (oder φυσιολογία) τὸ κεκαθάρ]θαι λ[όγ]ω[ν βλαβε]ρῶν κατά γε ἀφαίρεσιν κενῶν ὀρέξεων καὶ τὸ ἀσφαλῶς ζῆν, οἷον παρασκευάζουσα δίκαιόν τε καὶ παντὸς ἀπεχόμενον αἰσχροῦ ἔργου καὶ τοῦ φύσει καὶ τοῦ νόμῳ . . .

Hier haben wir die Unterscheidung des φύσει und νόμῳ αἰσχρόν wie bei Epikur die des φύσει und νομισθέν δίκαιον, hier die Forderung, wie wir sie für Epikur mittelbar nachwiesen und wie sie uns bei Polystratos und Philodem wiederfinden werden, auch die durch den Brauch eingeführten Sittengebote zu beobachten, hier die Begründung der ἀσφάλεια, der äußeren Bedingung der εὐδαιμονία, auf die δικαιοσύνη. Eine gleich starke Betonung der sittlichen Folgerungen aus den hedonistischen Voraussetzungen der Schule wird uns erst wieder bei den Jungepikureern begegnen.

Daß die Abneigung Epikurs nicht dem Staate, sondern der Beteiligung des Weisen am Staatsleben gilt, dafür gibt uns auch sein Lieblingsschüler K o l o t e s den Beweis.

Bekanntlich hat Plutarch adv. Colotes eine Schrift dieses Epikureers bekämpft. Letzterer hatte sich zum Schlusse gegen die politische Theorie von Gegnern gewendet, die er als Zeitgenossen nicht nannte, und in denen Plutarch oder vielmehr sein Gewährsmann den Kyniker Bion und den wahrscheinlich von den Epikureern abge-

---

[30]) Für die Urheberschaft eines älteren Epikureers spricht auch die Zulassung des Hiatus im weiteren Umfange als bei Philodem, und die rhetorische Färbung, wie sie teilweise auch bei Epikur und bei Polystratos erscheint.

fallenen Antidoros vermutete. Aus dieser Polemik führt Plutarch folgende Stelle an: Τὸν βίον οἱ νόμους τάξαντες καὶ νόμιμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες εἰς πολλὴν ἀσφάλειαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν· εἰ δέ τις ταῦτα ἀναιρήσει, θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυχόντα μόνον οὐ κατέδεται. Daß die Gegner Kyniker sind, beweist die Bezeichnung ihres Lebens als θηρίων βίον. Durch diesen Ausspruch wird uns nun die Wertschätzung des Staates und der Gesetze durch die Epikureer bestätigt. Die Sicherheit (ἀσφάλεια) der Menschen beruht auf der Staatsordnung. Damit werden die zahlreichen Behauptungen der Gegner Epikurs widerlegt, dieser habe Staat und Gesetze aufheben wollen. Wir sehen ferner, daß Monarchie und Beamtenstaat (βασιλεύεσθαι und ἄρχεσθαι) im Werte einander gleichgestellt werden, Epikur also keinen Idealstaat gezeichnet hat, begreiflicherweise, da nach seiner gewiß richtigen Ansicht die Staatsordnung sich nach den äußeren Bedingungen richten muß. Endlich treten hier gewisse Linien einer epikureischen Kulturphilosophie, die schattenhaft schon in einigen Bruchstücken aus den Werken des Meisters erschienen, etwas kräftiger hervor: ein barbarischer Urzustand und die Begründung einer gesellschaftlichen Ordnung durch Gesetzgeber und Staatsmänner.

Den ganzen Umriß dieser Lehre verdanken wir aber Hermarch und besonders Lukrez. In bezug auf letzteren ist man wohl jetzt meist mit Recht geneigt anzunehmen, daß seiner Darstellung der epikureischen Lehre ein Abriß dieser aus jüngerer Zeit zugrunde liegt. Wie aber fast wörtliche Übertragungen von Epikursprüchen beweisen (vgl. oben), hielt sich dieser Abriß eng an die Lehre des Meisters.

Das Bild, das wir aus Lukrez V 925—1027 und 1105—1160 gewinnen, ist folgendes: Epikur will nichts von einem goldenen Zeitalter der Unschuld und des Glückes wissen, aus dem das jetzt lebende Geschlecht durch allmähliche Sittenverderbnis hervorgegangen sei, wenn er auch der Urzeit gewisse Vorzüge zugesteht. Bei ihm bewegt sich die Entwicklung im ganzen in aufsteigender Linie. Sie vollzieht sich in fünf Stufen.

Die Menschen der Urzeit lebten, kräftig und widerstandsfähig, nach Art von wilden Tieren umherschweifend, ohne Kenntnis des Ackerbaus und der Baumzucht, von den freiwilligen Gaben der Erde sich nährend und ihren Durst aus Flüssen und Quellen stillend, in

Wäldern und Höhlen, unbekannt mit dem Gebrauche des Feuers und unbekleidet.

Nec commune bonum poterant spectare neque ullis
Moribus inter se scibant neque legibus uti.

In freier Liebe verbanden sie sich. Die wilden Tiere überwanden sie meist durch Steinwurf und Keulenschlag. Nur vor einigen mußten sie sich in Schlupfwinkeln verbergen. Das nächtliche Dunkel erregte in ihnen keine Furcht; sie wußten, die Sonne kehre wieder. Mehr Sorge bereiteten ihnen die wilden Tiere. Im übrigen forderte die Unkultur nicht mehr Opfer als jetzt die Folgen der Kultur (925—1010).

Es folgt die zweite Stufe. Die Menschen lernen Hüttenbau, Verfertigung von Kleidern aus Fellen, den Gebrauch des Feuers, Einzelehe und Familienleben und werden weichlicher.

Tum et amicitiam coeperunt iungere aventes
finitimi inter se nec laedere nec violari (μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι).

Zur Verständigung bedienten sie sich der Laute und Gebärden.

Nec tamen omni modo poterat concordia gigni,
sed bona magnaque pars servabat foedera caste.

Sonst wäre das Menschengeschlecht schon längst vertilgt (— 1027).

Wir sehen also mit der beginnenden Kultur das gesellschaftliche Leben sich naturgemäß, nicht durch willkürliche Satzung entwickeln. Das φύσει δίκαιον: die gegenseitige Schonung, erscheint.

Nach zwei Abschweifungen über die natürliche Entstehung der Sprache aus Lautreflexen sowie des Gebrauches des Feuers und der Sonnenstrahlen zum Kochen wird die dritte Stufe geschildert. Diese ist gekennzeichnet durch das Auftreten wohlgesinnter Männer, die sich durch Geist und Herz auszeichneten (benigni ingenio qui praestabant et corde vigebant). Sie begannen als Könige Städte und Burgen zu gründen, verteilten Vieh und Acker an die Genossen nach Schönheit, Körperkräften und Geist. Es ist das Zeitalter, das wir als das patriarchalische bezeichnen dürfen. Königtum, Städte, Sondereigen entstehen. Ersteres ist in den Händen der Ehrwürdigsten (1105—1112).

Zweierlei bringen es auf der vierten Stufe in Verfall: die Entdeckung der Edelmetalle und die daraus entstehende Habgier, sodann das Aufflammen des Ehrgeizes. Nicht mehr persönliche Eigenschaften, sondern Reichtum verleiht Ehre. Die hervorragenden Männer suchen

sich diesen zu verschaffen, um Ansehen und Macht zu erlangen. Aber der Wettkampf untereinander schwächt sie, der Neid trifft gerade die Höchsten. Die Menge empört sich. Die Könige werden ermordet. Die Herrschaft fällt dem Volke anheim. (—1142.)

Nun entsteht an fünfter Stelle der demokratische Gesetzesstaat.

Inde magistratum partim docuere creare
iuraque constituere, ut vellent legibus uti.

Wer die Lehrer und Ordner waren, wird nicht gesagt.

Die Menschheit ward der Herrschaft der Gewalt müde:

Sponte sua cecidit sub leges artaque iura.

Durch freiwilligen Vertrag (communia foedera pacis V. 1155 = συνθῆκαι) führten sie Gesetz und Recht ein. Denn die Blutrache forderte mehr Opfer als die gesetzliche Ahndung (quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem, sagt Tacitus Germania c. 21). Es wird dann die abschreckende Wirkung der Strafandrohung in der uns bekannten Weise geschildert. Kein Frevler kann dauernd auf Verborgenheit rechnen. Viele verraten sich im Schlafe und im Fieber.

So schildert Lukrez gewiß in engster Übereinstimmung mit dem vergötterten Meister die Entstehung der staatlichen Kultur, allerdings mit einer dichterischen Ausgestaltung im einzelnen, zu der sein philosophisches Vorbild weder befähigt noch veranlaßt war. Es würde zu weit führen, nachzuweisen, wie die Dichtung Hesiods und der Orphiker, die Völkerschilderungen Herodots, geschichtliche Tatsachen der griechischen Vergangenheit, auch die durch Alexanders Züge erweiterte Völkerkunde auf diese Lehre eingewirkt haben [31]), der man aber selbständige und scharfsinnige Verwertung der Tatsachen nicht absprechen kann.

Mit dieser Schilderung des Lukrez stimmt nun im wesentlichen überein, was uns Porphyrios de abstin. I c. 7—12 als epikurische Lehre überliefert. Es handelt sich in diesem Buche des Neuplatonikers um die von Empedokles und den Pythagoreern geforderte Enthaltung vom Fleischgenuß und von der Tötung der Tiere. Die epikureische Ansicht wird nach Kap. 26 auf Grund einer Schrift des Hermarchos, des unmittelbaren Nachfolgers Epikurs, entwickelt. Daß diese Stelle aus dessen Büchern gegen Empedokles, und zwar wörtlich, entnommen

[31]) Auf eine Einwirkung anderer Art werde ich im letzten Abschnitt zu sprechen kommen.

ist, hat J. Bernays, Theophrast über die Frömmigkeit S. 8 (vgl. Zeller III a³ 369 unten) nachgewiseen. Um die ablehnende Stellung der Epikureer in dieser Frage zu begründen, gibt H. eine höchst scharfsinnige Darstellung der Entwicklung des Rechtes (γενεαλογία, sagt Porphyr). Seine Darlegungen beziehen sich allerdings hauptsächlich auf die Entstehung des Tötungsverbotes und geben daher die Rechtsentwicklung nicht so ausführlich wie Lukrez.

Die alten Gesetzgeber, so heißt es im Anfange, haben den Mord für unheilig erklärt einmal wegen der auf körperlicher und geistiger Ähnlichkeit beruhenden Verwandtschaft der Menschen untereinander, besonders aber weil der Mord für die gesamte Lebensgemeinschaft schädlich ist. Daher bedurften die, welche den Nutzen der Bestimmung im Auge behielten, keines andern Grundes; die aber, welche ihn nicht genügend einsehen konnten, enthielten sich aus Furcht vor der schweren Strafe des vorsätzlichen Mordes. So ist es auch jetzt noch. Die Einsichtigen halten bereitwillig das Verbot, die dieser Einsicht Unfähigen tun es aus Furcht vor der gesetzlichen Strafandrohung, die um ihretwillen einige unter Zustimmung der Mehrheit festgesetzt haben.

Nach dieser Einleitung wird dann die Entwicklung des Strafrechtes gegeben. Die erste Stufe der Unkultur wird nur flüchtig berührt, wie in Kap. 9 (Nauk 92, 8 ff.): τό γὰρ ἀνόητον τῆς ψυχῆς ποικίλως παιδαγωγηθὲν ἦλθεν εἰς τὴν καθεστῶσαν ἡμερότητα. Ebenso die zweite Stufe: τῶν ἀλόγως αὐτοῦ (τοῦ χρησίμου) πρότερον αἰσθανομένων (Kap. 8, S. 90, 19). Die Darstellung beginnt mit der dritten Stufe, der patriarchalischen. Keine gesetzliche Bestimmung, weder ungeschriebene noch schriftliche, wurde gewaltsam eingeführt, sondern die Benutzer des Rechtes fügten sich freiwillig, denn durch Verstand, nicht durch Körperkraft (φρονήσει ψυχῆς, οὐ ῥώμῃ σώματος = ingenio et corde bei Lukrez) und herrische Knechtung ragten die Gesetzgeber (τινὲς τῶν τότε χαριεστάτων 92, 19 = benigni Lukrez) vor der Menge hervor, indem sie die, welche vordem ohne Überlegung das Nützliche wahrgenommen hatten, es aber oft vergaßen (πολλάκις ἐπιλανθανομένους) zu dessen verstandesmäßiger Erfassung (ἐπιλογισμός) brachten, die andern durch schwere Strafen schreckten. Es wird dann in bekannter Weise der Zweck und die Notwendigkeit strenger Strafe betont, aber nochmals hervorgehoben, daß die Strafe unnötig wäre, wenn alle in gleicher Weise den Nutzen des Rechtes einsehen und im Gedächtnis behalten

(βλέπειν καὶ μνημονεύειν) könnten[32]). Die Tätigkeit der Gesetzgeber umfaßt die dritte und fünfte Stufe bei Lukrez.

Es folgt nun eine rechtsgeschichtlich fesselnde Bemerkung über die Bestrafung der unfreiwilligen Tötung (ἀκούσιος φόνος), bei der die Abschreckungstheorie in zweierlei Gestalt erscheint, einmal mehr prozessual in der Absicht, zu verhindern, daß die absichtlich Mordenden straflos bleiben, indem sie sich hinter den Vorwand der Unabsichtlichkeit verstecken, besonders aber, um auch die zahlreichen wirklich unabsichtlichen Tötungen einzuschränken. Zu diesem Zwecke wurden selbst für die straflosen Tötungen (Notwehr) religiöse Reinigungen verlangt, um auch durch religiöse Furcht die Morde zu verhindern. Denn die menschliche Unbesonnenheit bedarf mannigfaltiger Einwirkung. So billigt Hermarch aus Nützlichkeit sogar die Drohung mit göttlichen Strafen, einer Vorstellung, die zu beseitigen sonst ein Hauptzweck der epikureischen Lehre ist. Wir erkennen hier nach Gomperz' Ausdruck einen konservativen Zug im Epikureismus, wie er sich auch in der Forderung zeigt, den Gesetzen des Landes zu gehorchen, selbst wenn sie im Widerspruch zum natürlichen Rechte stehen, und in dem Rate, am Gottesdienst teilzunehmen, obschon dieser nach den Anschauungen Epikurs sinnlos war.

Mit dem Kapitel 10 wendet sich Hermarch seinem eigentlichen Thema zu. Im Gegensatze zum Verbote des Menschenmordes forderte der Nutzen, die übrigen Tiere in gewissem Umfange zu töten. Denn ohne diese Abwehr war es den Menschen nicht möglich, sich selbst zu retten. Damit tritt ein neuer Gesichtspunkt für die menschliche Gemeinschaftsbildung hervor, den wir in den Epikursprüchen erst flüchtig kennen gelernt haben: die Abwehr äußerer Feinde. Οὐ μόνον δὲ χρήσιμον ἦν τὸ χωρίζεσθαι μηδὲ λυμαντικὸν ποιεῖν μηδὲν τῶν ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον συνειλεγμένων πρὸς τὸν τῶν ἀλλοφύλων ἐξορισμὸν ζῴων, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους τοὺς ἐπὶ βλάβῃ παραγιγνομένους. Die gegenseitige Schonung der Stammesgenossen ist also nicht nur Selbstzweck, sondern auch nützlich zur Abwehr wilder Tiere und feindlicher Nachbarn. Denn Straflosigkeit des Mordes würde die Zahl der Verteidiger vermindern.

---

[32]) δεσπόζει γάρ. S. 91, 5. Die Lesart der Handschriften: ἀναγκάζει γὰρ δεσπόζειν ist aus einer Glosse ἀναγκάζει zu δεσπόζει entstanden. Im folgenden findet sich sogleich wieder συναναγκάζει.

Wiederum erfahren wir, wenn auch von einem neuen Gesichtspunkte, wie die Menschen ohne Überlegung (ἄλογος μνήμη τοῦ συμφέροντος) den Nutzen gegenseitiger Schonung erkannten. Dann nach langer Zeit, als die fremden Tiergattungen und die Abtrünnigen ausgestoßen waren (ἐξεωσμένων τῶν ἀλλοφύλων ζῴων καὶ τῆς παρασπάσεως) traten einige auf, die in sicherer Weise diejenigen hindern wollten, die die Stammesgenossen töteten und so die Hilfe gegen äußere Feinde schwächten. Sie führten die noch jetzt in Städten und Volksstaaten bestehenden Gesetze unter freiwilliger Zustimmung der Menge ein, durch die schonungslose Tötung alles Schädlichen und die Schonung alles zu dessen Tilgung Nützlichen bestimmt wurde.

Das Folgende wendet sich dann dem Nutzen der Tiertötung im besonderen zu. Auch die unschädlichen Tiere müssen getötet werden, da sie durch ihre große Zunahme schädlich wurden und werden, insofern sie dem Menschen die Nahrung wegnehmen. Jetzt müssen die zahmen Tiere, die unserem Lebensunterhalt dienen, in Schranken gehalten, die wilden getilgt werden.

Im Kapitel 12 wendet er sich endlich den Bestimmungen über die Fleischnahrung zu. Für die Unterscheidung des Eßbaren und nicht Eßbaren sind ebenfalls Nutzen und Schaden die maßgebenden Gesichtspunkte. Er bekämpft aufs schärfste die Ansicht, daß das Sittliche und Gerechte (καλόν und δίκαιον) sich überall nach besonderen Meinungen richte, m. a. W., daß es kein κοινὸν καλὸν und δίκαιον gebe. Die Gegner, die dies behaupten, sind dieselben, die Polystratos in seiner genannten Schrift bekämpft, und in denen ich die Kyniker vermute, dieselben, die mir schon Epikur (vgl. oben) zurückzuweisen scheint. Ihnen wird hier dieselbe Analogie entgegengehalten wie von Polystratos: das Gesundheitfördernde, das auch teils allgemeiner, teils besonderer Art ist: Καὶ γὰρ τὰ παραπλησίως ἐφαρμόττοντα πᾶσιν οὐ καθορῶσίν τινες. Es gibt also allgemein gültige Gesetze, wie wir schon aus Spruch 36 gesehen haben; die einen vernachlässigen diese nun, indem sie sie für ἀδιάφορα halten. Es sind wieder die Kyniker gemeint; vgl. Porph. I, 42 (118,44) ὃ δὴ καλεῖν εἰώθασιν οἱ Κυνικοὶ ἀδιάφορον und Diog. VI 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν (οἱ Κυνικοὶ). Andere — und hier sind die Pythagoreer und Empedokles gemeint — fehlen im entgegengesetzten Sinne; sie halten das, was nicht allgemein nützlich ist, für überall nützlich und bedienen sich Bräuche, die für sie nicht passen, wenn sie finden, daß

es solche gibt, die allgemeinen Nutzen haben. So enthalten sich viele Völker der Tiertötung und Fleischnahrung διὰ τὸ τῆς χώρας ἴδιον, Verbote, die wir nicht zu befolgen brauchen διὰ τὸ μηδὲ τὸν αὐτὸν οἰκεῖν τόπον.

Endlich sagt er in Übereinstimmung mit Spruch 32: Könnten wir mit den Tieren Verträge über die Vermeidung gegenseitiger Schädigung schließen, so wäre es gut, den Begriff des Gerechten auf sie auszudehnen. Da dies aber bei ihrem Mangel an Vernunft unmöglich ist, so muß es unserer Sicherheit halber bei der Tilgung bleiben.

Die Wichtigkeit dieser Hermarchstelle springt in die Augen. Sie bestätigt den Entwicklungsgang des Rechtes, wie wir ihn bei Lukrez finden, wenn auch nur in großen Zügen; sie bestätigt, was wir aus Epikur selbst über den Zweck des Rechtes, über seine Vertragsnatur, über allgemein gültiges und besonderes Recht, über den Strafzweck wissen, aber mit energisch wiederholtem Hinweise, daß Furcht vor Strafe nur für die Unverständigen ein Beweggrund des Rechttuns sein muß. Bestätigt wird, daß Epikur den Staat nicht nur als Rechtsstaat, sondern zugleich als Schutz gegen äußere Feinde auffaßt, ja, jenen Zweck zum Teil in diesem begründet findet. Und aus den einzelnen Bestimmungen, die über die Bestrafung des vorsätzlichen und fahrlässigen Totschlages, über das Recht der Tötung von Tieren und Feinden sowie der Fleischnahrung aus dem Begriffe des Nutzens abgeleitet werden, sehen wir, daß v. Arnim (Pauly-Wissowa, Halbband 11, S. 154, 53) mit Unrecht meint, Epikur habe keinen Versuch gemacht, den Inhalt der sittlichen Normen abzuleiten[33]). Nichts steht im Wege anzunehmen, daß er auf dem Gebiete des Staatsrechtes ähnliche Ableitungen, wie wir sie hier finden, auch für andere Rechtsbegriffe versucht hat. Da er allerdings mit Recht der Ansicht ist, daß ein Teil, und man darf hinzufügen, der größte Teil der Rechtsnormen äußerlich bedingt ist, so wird man zugeben müssen, daß er als Philosoph keinen Anlaß hatte, sich über die allgemeinen Bestimmungen hinaus auf Einzelheiten einzulassen. War er doch der Meinung, daß die Gesetzgebung im besonderen Aufgabe der Staatsmänner, nicht der Philosophen sei. Wir werden bei Philodem darauf zurückkommen.

---

[33]) „Die sittlichen Normen selbst nimmt E. bei diesem Raisonnement als etwas durch Brauch und Gesetz Gegebenes."

Über die Schrift Polystratos, des zweiten Nachfolgers Epikurs, περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως kann ich mich kurz fassen, da ich sie a. a. O. ausführlich behandelt habe. In unserer Frage dient sie hauptsächlich zur Bestätigung dessen, daß die Epikureer das Recht als natürlich entstanden und darum als berechtigt anerkannten.

Zwar richtet sich die Verachtung, die hier bekämpft wird, namentlich gegen das καλόν und αἰσχρόν der Volksmeinung. Der Zusatz ἢ ὅτι δήποτε τῶν τοιούτων fr. 7[a] 2 und οὔτε ἁπλῶς τῶν τοιούτων col. 12[b] 2 zeigt jedoch, daß das Gesagte auch von δίκαιον gilt, wie auch Hermarch a. a. O. c. 12 (94, 22) sagt: πᾶν τὸ καλὸν καὶ δίκαιον. Ich habe schon oben bewiesen, daß Hermarch die Kyniker bekämpft, die die bestehenden Normen der Sitte und des Rechtes für unverbindlich und für ἀδιάφορα erklärten, weil es nach ihrer Ansicht keine allgemeingültigen (κοινά) gebe. Die Gegner des Polystratos, in denen ich ebenfalls Kyniker nachzuweisen suchte, bestreiten diese Normen, weil sie nicht natürlich (φύσει) und berechtigt (κατ' ἀλήθειαν), sondern künstlich (θέσει) und willkürlich (νόμῳ) seien. Dies beweisen die einen damit, daß Tiere keine solche Begriffe hätten. Dagegen beruft sich Polystratos auf den Mangel an λογισμός bei den Tieren, ebenso wie Hermarch diese für ἄλογα erklärt. Die anderen benutzen ebenso wie die Gegner Hermarchs die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern und bei den Tieren als Beweis. Dagegen betont Polystratos, daß diese Begriffe zu den πρός τι gehören, wodurch aber ihre Natürlichkeit und Gültigkeit nicht aufgehoben werde, ganz in gleicher Weise, wie Aristoteles (vgl. oben) dies dartut. Auch in dem Analogieschluß aus den ὑγιεινά stimmt Polystratos mit Hermarch überein. So wird unsere Auffassung des Epikurspruches 31 durch diese Schrift durchaus bestätigt; zugleich aber im allgemeinen die konservative Haltung, welche die Epikureer gegenüber den Volksanschauungen einnahmen.

## III.

Nach Polystratos, dessen Schrift uns auch nur durch einen Zufall gerettet ist, klafft eine Lücke von fast einem Jahrhundert. Denn von den drei folgenden Schulhäuptern Dionysios, Basileides und dem fruchtbaren Schriftsteller Apollodor ist uns nichts erhalten. Desto besser sind wir über Zenon aus Sidon und seine Schüler unterrichtet. Denn ihre Schriften sind bei Ciceros persönlichen Beziehungen zu

ihnen meist als Quellen seiner Darstellung der epikureischen Lehre vorauszusetzen, und die Villa zu Herkulaneum hat uns in der Mehrzahl Schriften Philodems geschenkt, die wiederum zum Teile Wiedergaben Zenonischer Schulvorträge sind.

Für unseren Zweck ist von Ciceros Schriften am wichtigsten das erste Buch de finibus, in dem dieser nach Usener S. 264 den Abriß eines jüngeren, ihm befreundeten Epikureers, nach Hirzel, Untersuchungen zu C.s Schriften II, 687 ff. Philodem benutzte [34]). Von der Gerechtigkeit sagt nämlich der dortige Vertreter des Epikureismus c. 16, 50 ff., sie könne wie die anderen Tugenden nicht von der Lust getrennt werden. Aus der folgenden Begründung, daß sie eine Quelle der Lust sei, hebe ich als wichtig hervor, daß sie durch ihr eigenstes Wesen die Herzen beruhige, während die Ungerechtigkeit, schon ehe sie zu Taten schreite, die Seelenruhe störe [35]). Natürlich fehlt der Hinweis auf die Furcht vor Strafe und auf diese selbst nach begangener Tat nicht. Aber auch § 51 wird bei den Folgen der Ungerechtigkeit neben der poena legum auch auf die conscientia facti und das odium civium hingewiesen und als beglückende Folgen der Gerechtigkeit das Wohlwollen, das sie sich erwirbt, und die Liebe, die am förderlichsten für ein ruhiges Leben sei, hingestellt. Der Abschnitt schließt mit der Erklärung: Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem (καθ' ἑαυτὴν αἱρετήν vgl. Spruch 34 Anfang), sed quod iucunditatis vel plurimum affert. Nam diligi et carum esse iucundum est propterea, quia tutiorem vitam et voluptatem pleniorem efficit. Itaque non ob ea solum incommoda, quae eveniunt improbis, fugiendam improbitatem putamus, sed multo etiam magis, quod cuius in animo versatur, nunquam sinit eum respirare, nunquam requiescere. Ausdrücklich wird hier also der Spruch 34 abgelehnt, nachdem als einziger Grund das Unrecht zu meiden die Furcht vor Strafe erscheint, dagegen die Liebe und das Wohlwollen, die man sich durch Redlichkeit erwirbt, die innere Unruhe und der Haß, die man sich durch das Gegenteil zuzieht, hervorgehoben. Wenn Zenon wirklich nach Crönerts Vermutung (vgl. oben Anm. 3) einige κύριαι δόξαι ausgemerzt hat, so darf man nach obiger Äußerung eines seiner Anhänger den Spruch 34 darunter rechnen.

[34]) Doch nennt C. Π. 119 neben Philodem auch den Sirmio.

[35]) Vgl. Κυρ. δ. 17 Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.

Wenn Cicero ferner in seiner Widerlegung der epikureischen Lehre von den Gesetzen (de legg. I § 40 ff.) cap. 15, 42 die Epikureer sagen läßt: omnia iusta este, quae sancita sint in populorum institutis aut legibus, so gibt er selbst weiter unten die richtige Einschränkung: Si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt. Denn die bestehenden Gesetze sind an der Nützlichkeit zu messen und nur gerecht, wenn sie dieser entsprechen.

Wenn ich nun zu den herkulanischen Schriften übergehe, so darf ich zuerst auf einen Spruch (XI² col. XII, 14 ff.) aus einer ethischen Schrift verweisen, die Comparetti herausgegeben hat und Usener S. LI mit Recht einem jüngeren Epikureer zuweist. Völlig im Einklang mit Hermarch heißt es hier: τοὺς ἄφρονας καὶ μὴ δυναμένους ὑπὸ τῶν ἀληθινῶν πείθεσθαι παραγγελμάτων (etwa δεῖσθαι τοῦ κατὰ τοὺς νόμους φόβου). Auch hier wird die Furcht vor Strafe als Beweggrund des Rechttuns auf die Unverständigen eingeschränkt.

Ein deutliches Bild von der jungepikureischen Auffassung des Staates liefert uns das von Sudhaus wohl mit Recht als fünftes bezeichnete Buch der Ῥητορικά Philodems, das einen kritischen Vergleich zwischen Rhetorik und Philosophie enthält und den Nachweis zu bringen versucht, daß die Philosophen (natürlich die Epikureer) sich besser in das Staatsleben einfügen als die Redner. Diese, so heißt es, verfallen, auch wenn sie das Gute wollen, dem Neide und werden schließlich verbannt oder gar unter Martern hingerichtet. Anders die Philosophen. Zwar hält es auch Philodem für das Beste, daß der Weise sich nicht am Staatsleben beteilige. Τοῦ ... διοικεῖσθαι πόλιν ἠμοιρηκότες ἀγαπῶμεν (Sudh. I 234, 16). Denn οἱ πλεῖστοι ... τῶν πολιτευσαμένων ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἐκτραφέντες (gemästet) ὥσπερ βόες κατεκόπησαν εἰ μὴ καὶ χεῖρον ὅσῳ τοὺς μὲν οὐ δι' ἔχθραν ἀποκτείνουσι μόνον, τοὺς δὲ διὰ μῖσος ἔσχατον τοιαῦτα διατιθέασιν (I 234, 6 ff.). Und (II, 158 fr. 19, 6 ff.) Εἰ γὰρ θελήσειέ τις ἅπαν τι ἐπεξιὼν διασκοπεῖν, τί φιλίας ἐστὶν πολεμιώτατον καὶ δυσμενείας ἀπεργαστικώτατον, πολιτείας ἂν εὕροι διά τε τὸν φθόνον τὸν πρὸς τοὺς ἀλειφομένους ἐπὶ ταῦτα καὶ τὴν σύντροφον τοῖς τοιούτοις φιλοπρωτίαν καὶ τὴν ἑκάστοτε διαφωνίαν ἐν τοῖς εἰσηγουμένοις καὶ τοὺς ἀγωνοθοῦντας οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ δήμους καὶ δικαστήρια πλήθους. Dieser Undank der Menge wird (II 147, 28 ff.) mit den bekannten Beispielen des Themistokles, Alkibiades, Kallistratos belegt.

Gerade dadurch, daß der Philosoph dem Staatsleben fern bleibt, erwirbt und erhält er sich das Wohlwollen seiner Mitbürger. Denn (Π, 155, 9 ff.) Κἂν οἱ φιλόσοφοί γε μὴ πολιτεύωνται, μεγάλως ταῖς πατρίσι βοηθοῦσι τοὺς νέους διδάσκοντες ἀεὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ὡς ἐπὶ σωτηρίᾳ κειμένοις. Ἀλλὰ παιδὶ ἀνάγκη καταμαθεῖν, κἂν μηδένες ὦσι νόμοι, μὴ ψαύειν ἀδικίας, ὃν τρόπον οὐδὲ πυρός, ὡς ἀμφοτέρων ὀλεθρίων ὑπαρχόντων φύσει (Π, 133, 19) Οὕτω φιλόσοφοι ἐκ κακῶν μεταστήσαντες χαριεστάτους τοὺς πολιτευομένους οὐκ ἐχθροὺς ἀλλὰ φίλους ἔχουσι κἀκεῖνο μὲν πολλά τε καὶ μεγάλα διὰ τῶν οἰκείων αὐτῶν ὠφελοῦντες καὶ δὴ καὶ τοὺς πρὸς ἡμᾶς διαφερομένους καὶ ἀλλοτριώτατα διακειμένους. Die Philosophen sind also zwar unpolitisch, aber nicht unpatriotisch. Denn sie nützen ihren Mitbürgern dadurch, daß sie ihre Söhne zum Gehorsam gegen die Gesetze erziehen und ihnen auch sonst beistehen. So erwerben sie alle zu Freunden. Vgl. auch Π, 162, 6: Ἄλλως δὲ καὶ ταῦτα προσθετέον, ὅτι σοφοὶ καὶ φιλόσοφοι καθ' ἀλήθειαν οὔτε πάντας ἀπεχθρεύοντας ἔχουσιν ἀνθρώπους, ἐν ἡσυχίᾳ βαθείᾳ καὶ διακαιοσύνῃ [πανο]σίῳ (?) καὶ φιλίᾳ πιστῇ καταζῶντες· οὓς δ' ἂν [ἐχθρό]τερα καὶ σχῶσιν, οὐ διὰ παντός, ἕως καὶ διὰ παντὸς ἐρχομένους πραΰνουσιν· οὔτε γὰρ ὅλως ἄνθρωπόν τινα βλάπτουσιν .... Wie Hermarch erklärt er, daß der Gehorsam der Weisen gegen die Gebote der Gerechtigkeit ein freiwilliger, kein durch Gesetze erzwungener sei, deren der Weise gar nicht bedarf. I, 233 δεῖ ... παντὶ μὲν νόμῳ πειθαρχεῖν ἐξεπιστάμενον καὶ περὶ ἑαυτὸν κειμένους ... μόνον δὲ πειθαρχεῖν ἐκ τούτου τοὺς ἀνθρώπους τοῖς τε συμβολαίοις καὶ τοῖς ἄλλοις νομίσμασιν μὴ διὰ τοὺς νόμους ἀλλὰ διὰ τὸ τῇ πόλει συμφέρον, κἂν μηδεὶς ὑπάρχῃ νόμος (vgl. Π S. XXI zu S. 233, 30). Die gesetzestreue und maßvolle demokratische Gesinnung der Epikureer, die wir schon bei Epikur selbst feststellen konnten, findet in diesen Sätzen ihren Ausdruck und wird durch folgende Stelle (Π 156, 19 ff.) bestätigt: τοὺς νόμους τῶν πόλεων ὀλιγαρχικοὺς καὶ καθόλου πονηροὺς ὄντας schufen die bedeutenden Staatsmänner ab.

Auch gegen den Vorwurf, daß viele Philosophen ihren Mangel an Liebe zum Vaterlande dadurch zeigten, daß sie es verließen und in der Fremde weilten, nimmt er sie (II, 145 fr. III) in Schutz. In Athen fessele sie die für die Philosophie begeisterte Menge, der Zauber der Vorträge und der dortigen Schulen, in Alexandria des Lebens Notdurft, in Rom die Vorteile für das Vaterland.

Daß die Philosophen auch wegen geringer Eignung die Politik meiden, werden wir weiterhin erfahren. Aber so wenig wie Epikur

will Philodem sie durchaus von ihr fernhalten, und er findet die schönen Worte, die man noch jetzt allen Politikern zum Wahlspruch geben könnte (I 234 col. IV): εἰ . . . τῷ νικήσαντι κάλλιστος περιτίθεται στέφανος ἡ τῆς πατρίδος εὔνοια, καὶ τὸν νικώμενον ἀναγκαῖον εὖ πράττειν. Κοινὰ γὰρ τὰ τῆς κοινῆς πατρίδος ἐστὶν ἀγαθά (col. VIII) Ἐὰν δ' ἀποτύχωσιν, οὐκ ἀγανακτοῦσιν, εἰ καθάπερ ποιμένος πρόβατα καὶ βουκόλου βόες οὕτως ἄφρονες φαυλῷ μᾶλλον προσέσχον, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγοις ἀρέσκοντα λέγειν αἱροῦνται . . . . ἔργῳ δ' ἀμῦμον πλεῖστον ἀποδιδόασιν οὐδὲ δουλεύοντες ἀθρόοις αὐτοῖς ἑνὸς ἑκάστου βουλεύονται κυριεύειν[36]). So wird denn auch Kritolaos getadelt (II, 155, 3 ff.) φιλόσοφον πολιτευόμενον οὐκ ἐῶν μεταλαμβάνειν τῆς κτιζομένης πόλεως.

Besonders wichtig ist aber die Stelle I 253, 35— 260, 11. Es war der Vorwurf gegen die Philosophen erhoben, daß nach ihrer Ansicht einiges von Natur unsittlich und ungerecht sei, was der Menge nicht so erscheine. Dadurch erweckten sie den Anschein, die bestehenden Gesetze zu verachten und nach anderen zu suchen[37]). Aber wenn sie auch andere zu erdenken vermöchten, sei ihre Mühe vergebens. Denn sie könnten von ihren Erfindungen keinen Gebrauch machen, da die Staaten sie nicht annehmen und sie selbst nicht ungestraft bleiben würden, wenn sie nach ihnen handelten...... (254, 25). Aber die Philosophen unserer Schule behaupten, daß das Gerechte, Gute und Schöne dasselbe ist, wie die Menge es sich denkt. Sie unterscheiden sich von jener nur dadurch, daß sie es nicht nur gefühlsweise (παθητικῶς), sondern mit Überlegung (ἐπιλογιστικῶς) vorstellen und nicht oftmals seiner vergessen (μὴ πολλάκις αὐτῶν λήθην λαβεῖν[38]), sondern es immer an den Vorteilen[39]) messen, die unter die ursprünglichen Güter zu rechnen sind. Als Mittel zur Erreichung der höchsten

---

[36]) Wenn ich die letzten Worte recht verstehe, so klingen sie an an Teles (Hense S. 16, 13 f.: σὺ μὲν πολλῶν καὶ ἡβώντων βασιλεύεις, ἐγὼ δ' ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγὸς γενόμενος καὶ τὸ τελευταῖον ἐμαυτοῦ· und S. 3, 8 (nach Bion vgl. ebend. p. XXX): σὺ μὲν ἄρχεις καλῶς ἐγὼ δὲ ἄρχομαι, φησί, καὶ σὺ μὲν πολλῶν ἐγὼ δὲ ἑνὸς τουτουῒ παιδαγωγὸς γενόμενος.

[37]) Dies ist das Thema von Polystratos' π. ἀλόγου καταφρονήσεως. Wir sehen nun, warum es sich in Philodems Bücherei befand.

[38]) Vgl. Hermarch, a. a. O. 90, 10 ff. ἕνεκα τῶν ἀσυλλογίστων εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίμου καταστήσαντες ἀλόγως αὐτοῦ πρότερον αἰσθανομένους καὶ πολλάκις ἐπιλανθανομένους und 93, 9 f. ἐπιλογισμὸν — οὐ μόνον ἄλογον μνήμην.

[39]) Für (ἀδ)ιάφορα ist wohl (σύ)μφορα zu lesen, da die Gesetze am Nutzen gemessen werden und ἀδιάφορα kein epikureischer Terminus ist.

Güter betrachten wir nicht dasselbe wie die Menge, z. B. Ämter, öffentliche Tätigkeiten, Unterwerfung fremder Völker und anderes dgl. (sondern — muß man hinzudenken — Schmerzlosigkeit, Aufklärung, Selbstgenügsamkeit, Leben in der Verborgenheit u. ä.). Ebenso erkennen wir die von der Menge nach den erschauten natürlichen Begriffen (προλήψεις) gebildeten Vorstellungen vom Gerechten und Sittlichen an, in bezug aber auf die Tatsachen, die sich diesen Begriffen anpassen, weichen wir von der Meinung der Menge ab. (Die Vermeidung gegenseitiger Schädigung betrachten wir wie sie als πρόληψις des Gerechten, aber über das, was schädlich für die Gemeinschaft ist, sind wir oft anderer Ansicht.) Leider ist hier eine Lücke, die vielleicht eine lehrreiche Ausführung im Sinne meiner Parenthese gab. Zum Schlusse wird betont, daß die Menge trotz der Widersprüche in Leben und Taten sich doch auf demselben Boden wie die Epikureer befinden (ἐν ταυτῷ στρέφονται).

(S. 256) Die Staatsmänner dagegen sind, wie die oben erwähnten Philosophen, Gegner der überlieferten Vorstellungen von Recht und Sitte, da sie diese immer nach ihren Begriffen zu modeln suchen. (Wieder eine Lücke!) Wir aber haben nichts mit den Verächtern der bestehenden Satzungen zu tun. Denn abgesehen davon, daß wir die nach den natürlichen Begriffen sich richtenden Ansichten nicht verachten, wie sollte es uns ebenso ergehen (wie jenen Philosophen und Staatsmännern) wenn wir das Gerechte usw. so bestimmen, wie es in Wahrheit ist, da es teils auch jenen (der Menge) nützlich ist, nicht nur uns, mag es nun als solches (von ihnen) begriffen werden oder nicht, teils (die von uns aufgestellten) wahrhaften Gesetze nicht die von seiten ihrer Erfinder versprochenen Vorteile bringen würden, wenn wir sie nicht ähnlich denen jener (ἐκείνοις) setzen [40]). (Mit a. W., die von uns gegebenen Rechtsbestimmungen sind erstens der Gesamtheit nützlich, zweitens entsprechen sie den überlieferten Satzungen, mögen sie auch von der Menge nicht als solche erkannt werden.) Denn auch das Warme bleibt warm, das Kalte kalt, wenn man auch behauptet. daß man seine wahre Natur nicht versteht. Und die Kritik, Erforschung und Erfindung von Gesetzen darf nicht unnütz genannt werden, wenn sie wirklich besser sind, mögen die Städte sie auch nicht annehmen und ihre Erfinder damit das Leben einsetzen. Denn den

---

[40]) Das Fragezeichen muß hinter Zeile 15 stehen.

wahrhaft Gesunden macht es nichts, wenn andere ihre Gesundheitsmittel nicht gelten lassen. (Ich kürze hier ab.)

Irreführend ist, daß manche Philosophen behaupten, das Gerechte, Schöne und ihre Gegenteile unterschieden sich durch Brauch und Satzung, von solchen Gestaltungen dieser Begriffe aber, die sich auf alle bezögen, gäbe es nicht einmal eine Vorstellung. Wir aber behaupten, daß überall seit den fernsten Zeiten Ähnliches den Untertanen und den Herrschern als das von Natur Gerechte und Sittliche erschienen ist[41]), so daß es in dieser Beziehung in nichts wechselt, das Entgegengesetzte aber als das Gegenteil, einiges indes nach Gegenden und Umständen wechselt.

Auch Philodem erkennt also die φύσις des δίκαιον an und unterscheidet wie Epikur Spr. 36 κοινά und ἴδια δίκαια. Daß aber auch nach seiner Ansicht die νομισθέντα δίκαια nicht immer dem Begriffe des natürlichen Rechtes entsprechen, lehrt das Folgende.

(S. 259, 33 ff.) Auch die Gesetze, die bei einigen Völkern aus irgendwelchen Gründen nicht dem Naturrecht entsprechen, beobachten wir, indem wir fordern, daß man aus den Städten auswandert, wenn man nicht glaubt, dort gut leben zu können oder sich den Mitbürgern freundlich erweist, indem man sich recht umgänglich zeigt[42]) und nicht nur die bestimmten Gesetze, sondern auch die diesen gleichartigen Gebote streng beobachtet, auch wenn es allen verborgen bleibt, mit Lust und nicht mit Zwang, und fest, aber nicht schwankend. — Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß wir hier die Antwort Epikurs auf seine Diaporie haben, ob der Weise etwas gegen die Gesetze tun werde, wenn er es im verborgenen tun kann. Wie Sokrates leugnete er das selbst gegenüber ungerechten Gesetzen, da er durch sein Verbleiben im Staate diese gebilligt habe. Wir erkennen

---

41) 259, 21 ff. εἰς ἅπαντας οὐδ᾽ [οἷόν τ᾽ εἶ-]
[ναι τὴν ὑ]πόληψιν. [ἡμεῖς δέ φα-]
[μεν καθ᾽] οὕσπερ [τόπους ἐκ]
[τῶν ἀ]νωτάτω [χρόνων τὰ]
[παρόμ]οια τοῖς τε(oder γε)[πειθομέ-]
[νοι]ς καὶ τοῖς δυν[αμένοις]
τὴν φύσει δικαίου κ[αὶ κα-]
[λοῦ] χώ[ρ]αν ἔχειν.

Vgl. Lesarten II S. XXI., Sudh.: ἀδί-κου, aber τὰ ἐναντία folgt weiter unten.

42) Dem ἢ Z. 37 entsprechend ergänze ich Z. 39: [ἢ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις τῷ ὁμιλητι]κωτάτους εἶναι.

zugleich in diesem Beispiele, was Epikur unter einem stillschweigenden Vertrage (συνθήκη τις) verstand.

Überschauen wir das Gesagte noch einmal, so sehen wir, daß nach Philodems Ansicht der Philosoph seiner Schule sich das Wohlwollen der Bürgerschaft erwerben wird durch den unbedingten Gehorsam gegen Staat und Gesetze, weiterhin durch volksfreundliches Verhalten und durch den Nutzen, den er der Allgemeinheit bringt. Denn wenn er auch wegen der Unbeständigkeit, des Neides und Undankes der Menge eine Beteiligung am öffentlichen Leben nicht für ratsam hält, so wird er sich doch diesem nicht in jedem Falle entziehen, wobei ihm seine Freiheit von persönlichem Ehrgeiz und seine wahre Vaterlandsliebe zu statten kommt, und er wird auch ohne eine solche Tätigkeit durch Erziehung der Jugend zur Gesetzlichkeit und durch theoretische Kritik und Weiterbildung der Gesetze, mag diese bei der Menge Beifall finden oder nicht, dem Vaterlande Nutzen bringen.

Ein weiterer und triftiger Grund für die politische Enthaltsamkeit des Philosophen ist seine geringere Eignung für diese Tätigkeit. Dieser Punkt kommt, wie schon oben gesagt ist, in dem sechsten Buche von Philodems Rhetorik bei der Kritik, die er im Anschluß an Metrodor an den politischen Ansprüchen der Physiologen, besonders des Nausiphanes übt, zur Erörterung. Fast im Gegensatze zum fünften Buche erkennt er hier den Politikern die größere Berechtigung zu öffentlicher Wirksamkeit zu. Οὐδ' ὁ σοφοῦ λόγος εἰς ὄχλον καὶ δῆμον (Sudh. II, 12, 87 f.) „die Rede der Weisen wirkt auch nicht auf Menge und Volksgemeinde". 28, 7 ff. Διόπερ οὐδ' ἐάν τι βέλτιον ὁ σοφὸς ἔχῃ λέγειν, οἱ πολλοὶ συνεροῦσιν, οὐδὲ τούτῳ χρήσονται. Οὐ γὰρ κατὰ τὸ ἐναρμόττον τοῦ συμφέροντος εἰς τὰ πρὸς τὴν πόλιν διαφέρει ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος τοῦ τὴν πολιτικὴν ἔχοντος, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρὸς τὴν ἰδίαν διάθεσιν ἀνῆκον. Mit nackten Worten wird hier die egoistische Richtung des epikureischen Lebensideals ausgesprochen. 29 (col. 19), 1: ἀποτετυφλωμένης δὲ τῆς τοῦ τυχόντος ψυχῆς πρὸς τὴν αἴσθησιν αὐτῆς (etwa τῆς κατ' ἀλήθειαν χρείας) οὐδὲν ἰσχύει (sc. ὁ σοφός) πρὸς τοὺς πολλούς· ἀλλ' οὐκ αὐτοῖς (τοῖς πολλοῖς) ἐλάττωμα τοῦτ' ἔστιν, εἰ μή τις, ὅτι οὐκ ἔφυσαν τοῦ ἀρίστου βίου δεκτικοί, (das Komma fehlt bei S. aus Versehen) βούλοιτο λέγειν ἐλάττωμα. 30, 7 der Weise wird kein Feldherrnamt und politische Machtstellung übernehmen; denn der langsame Denker wird sich durch keinen

Umstand dazu verleiten lassen, der behendere (der an sich wohl dazu geeignet wäre) enthält sich aller Dinge, die nicht zur Glückseligkeit beitragen, soweit sie nicht die Störung infolge solcher schlechten Ansichten heilen, und beteiligt sich an ihnen nur insoweit, wie an den dem Bedürfnis dienenden Gewerben (τεχνῶν), gemäß den eintretenden öffentlichen Tätigkeiten (δημιουργήματα). — Unter letzteren sind wohl die Tätigkeiten als Ratsherr und Richter gemeint, denen sich auch nach Epikur der Weise nicht entziehen soll.

Im Gegensatze zum Weisen heißt es von dem politischen Praktiker II, 18, 7 ff., er wird die Stimmung der Menge besser erkennen. Π, 41, 1 u. ff. Καὶ γὰρ ἰδεῶν (der Gesetze) αἵ μέν εἰσι κοιναὶ πάντων, αἵ δὲ κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη κοιναί, ἀλλὰ τὰ πολλὰ (richtet sich) καὶ κατ' αὐτὸ ⟨τὸ⟩ (Sudh. καθ' αὑτὸ) τοῦ πολιτικοῦ ἴδιον καὶ τὸ τοῖς πλήθεσιν χρήσιμον. Der Physiolog erkennt aber nicht das καθ' ἕκαστα. — Das Gesetzesrecht enthält, das ist die Meinung, neben vielen allgemeingültigen oder wenigstens für den ganzen Staat gültigen Bestimmungen solche, die sich nur nach dem Interesse des Politikers oder dem Nutzen der Menge richten. Der Staatsmann muß also, will er mit seinen Anträgen Erfolg haben, seinen Blick auf das Besondere richten, während der Philosoph das Allgemeine im Auge hat. Näher wird dann dieser Unterschied dahin bestimmt, daß das Verfahren des Staatsmannes auf praktischer Erfahrung (τριβή, μελέτη) und geschichtlicher Kenntnis (ἱστορία), das des Philosophen auf Deduktion und Induktion beruht (συλλογισμός und μνήμη τοῦ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ τἀκολούθου[43]).

Endlich sind uns aus Philodems Hypomnematikon noch einige wichtige Stellen erhalten, die die Stellung seiner Schule zum Staate beleuchten. Wie im zweiten Buche seiner Rhetorik entwickelt er seinen Standpunkt auch hier in Form einer Kritik des Stoikers Diogenes von Babylon und des Peripatetikers Kritolaos. Haben wir jenem Buche, wie schon früher betont, seine Ausführungen aus Büchern der älteren Meister entnommen, so soll uns dieses seine eigenen Ansichten erläutern, deren Übereinstimmung mit jenen er übrigens auch hier nachdrücklich behauptet. Wiederum wird erklärt, daß die Sophistik zwar eine Kunst, aber ohne Nutzen für den Staatsmann, die Politik dagegen keine Kunst sei, sondern auf Übung sowie praktischer und

---

[43]) Sudh. τἀκόλουθ[α].

historischer Erfahrung beruhe, aber als solche ihren Wert habe. Als allgemeinen Grundsatz finden wir (Sudh. II, 203, 14) ausgesprochen: τοῦ καλοῦ χάριν προσέρχεσθαι δεῖ ταῖς πολιτείαις. S. 245, 6 ff. liefert uns eine ausführliche Definition der Politik: Ἡ γοῦν πολιτικὴ ὑπολαμβάνεται ἐνπειρία τις οὖσα τῶν νόμων καὶ ψηφισμάτων καὶ τριβὴ ἔμπρακτος τοῦ καὶ τὰς προστασίας ἀναδέχεσθαι τῶν πόλεων. Die nun diese Befähigung besitzen, aber die Redefertigkeit nicht, sind zwar keine Redner, aber Staatsmänner, weil sie τὴν κατὰ τὰς πόλεις ἐνπειρίαν μὲν ἔχουσιν καὶ ἱστορίαν καὶ πολλῷ μείζω τῶν ῥητόρων νόμων πέρι καὶ ψηφισμάτων καὶ προσόδων καὶ εἰσφορῶν τε καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα πρὸς διοίκησιν ἀνήκει πόλεως, καὶ δῆτα καὶ προστατοῦσιν τῶν πατρίδων. Viele Staatsmänner besaßen keine rhetorische Bildung, ja, viele überhaupt keine Beredsamkeit; die großen Redner aber besaßen alle staatsmännische Bildung. Von diesen Staatsmännern spricht er nun mit der größten Hochachtung. Wenn Diogenes behauptet, es habe keine sachlichen und uneigennützigen Staatsmänner gegeben, so erklärt er (209, 21 ff.): πολλοὺς καὶ πραγματικὰ συμβεβουλευκέναι καὶ διάνοιαν ἐμβριθεστέραν ἔχοντα καὶ μετὰ παρρησίας πολλῆς πεπολιτεῦσθαι καὶ πεπολεμηκέναι τοῖς τὰς νεμήσεις τῶν κοινῶν εἰσηγουμένοις, καὶ τὰς ἱστορίας ἐδόξαμεν ἡμῖν μαρτυρήσειν. Wirft ihnen der Gegner (204, 6) vor, sie hätten keine Zeit, Mühe und Kosten auf ihren Beruf verwandt und sich nicht Rats bei den Kundigen, d. h. bei den Philosophen geholt, so läßt er das nicht gelten. Καὶ γὰρ πόνον καὶ πολλὰς ἀσχολίας καὶ κακοπαθίας ὑπομεμενήκασιν οἱ γενναῖοι τῶν ῥητόρων ἐκ διαδοχῆς ἐσχηκότες τὸ διαπρέπειν ἐν ταῖς πατρίσι . . . . Δυνήσεται δέ τις κομίζειν Θεμιστοκλέα τὸν νυκτερεύοντος τοῦ στρατηγοῦ περιπατοῦντα καὶ καθεύδειν οὐκ ἐώμενον ὑπὸ τοῦ Μιλτιάδου τροπαίου καὶ Περικλέα τὸν χάριν τοῦ καλῶς πολιτεύεσθαι πλείστην ἀσχολίαν ἐπενηνεγμένον ἀκουστὴν δὲ γενόμενον τῶν καθ' αὑτὸν σοφῶν, ζηλοῦντα τοὺς προγόνους, οἳ καὶ εὐγενοῦς καὶ τῆς Ἴωνος ἦσαν οἰκίας, καὶ Δημοσθένην τὸν καὶ Πλάτωνι καὶ Εὐβουλίδει λεγόμενον παραβεβληκέναι . . . . . καὶ πανπόλλους ἑτέρους πρότερον καὶ νῦν χρόνῳ καὶ δαπάνῃ καὶ πόνοις καὶ μαθήσει πρὸς τὴν ἐπιφάνειαν ἀφικνεῖσθαι ζητοῦντας. Die Ungunst der Menge dürfe man nicht gegen sie anführen; denn auch Philosophen wie Sokrates hätten sie erfahren (vgl. bes. S. 208, 27 ff.). Mit Unrecht behaupte der Stoiker, der Philosoph sei der wahre Staatsmann, Feldherr und Redner; ὁ γὰρ . . . Πεισίστρατος καὶ Κλεισθένης ῥήτορες ὑπῆρχον καὶ Θεμιστοκλῆς ὁ τῶν απάντων στρατηγικώτατος καὶ

Περικλῆς[44]) ὁ τοσούτοις ἀγαθοῖς τὴν πόλιν κοσμήσας τὴν τῶν Ἀθηναίων εἰς δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ τὴν ἐν ἀνθρώποις δόξαν καὶ Παυσανίας ὁ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην βραβεύσας καὶ Κίμων ὁ ἐν πλείστοις ἀγωνισάμενος τόποις ἐπιδείξας δὲ .... πῶς εὖ τις ἂν αὐξάνοι τὴν δύναμιν τῶν πολιτῶν καὶ Ἀλκιβιάδης ὁ τῶν Λακεδαιμονίων καὶ πάντων Πελοποννησίων κρατήσας ... Es ist wohl nicht denkbar, daß Philodem dieses Lob im Gegensatz zu seinem Meister gespendet hätte. Wenn dieser also nach Plutarch (Usen. 558ff.) die Taten des Themistokles und Miltiades gering schätzte, so kann sich das nicht auf ihre staatsmännische Würdigung, sondern nur auf die Bewertung ihrer Tätigkeit in Hinsicht auf den höchsten Lebenszweck bezogen haben.

Wichtig sind auch die Stellen, in denen er gegen den Stoiker erklärt, daß der Staatsmann nicht der Philosophie bedürfe, so 225,10 ff.: οὐ μόνον, φήσω, τῶν ῥητόρων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰς πόλεις κατοικούντων οὐκ ὀλίγοι χωρὶς φιλοσοφίας ῥήτορες γεγόνασι πολιτικοί (vgl. 225, 20 ff.). Noch stärker 267, 31 ff.: παρὰ δ' ἡμῶν ὁμολογείσθω καὶ τοῦτο συγχωρείσθω τὸ μηδὲ ἀποτελεῖν πολειτικοὺς τὴν φιλοσοφίαν. Allerdings (S. 271, 30 ff.) wird der Staatsmann sich und dem Staate nur zum Heile gereichen, wenn sich zu seinem praktischen Können sittliche Tüchtigkeit gesellt, und so ist es klar, daß die Philosophie neben der sittlichen Anlage im allgemeinen und im einzelnen ihn außerordentlich fördern kann. Es schließt daher das Buch mit der schönen Definition: Als guter Redner und Staatsmann möchte sich der bewähren, der in reichem Maße, soweit es bei Laien möglich ist, Milde, Rechtschaffenheit und neben sonstigem sittlichen Gleichgewichte auch Besonnenheit auf Grund natürlicher Anlage, Erziehung und einer aus dieser sich ergebenden geistigen Gewandtheit besitzt. Solche Männer bringen den Staaten vieles und großes Heil, sich selbst auch manchmal mehr Gutes als Privatleute, oft freilich auch, wie die Erfahrung bezeugt, gar viele Leiden (S. 271, 30 ff.), und so, dürfen wir im Sinne der Schule hinzufügen, dürfte für den Weisen, der nach Seelenruhe strebt, doch das Leben als Privatmann empfehlenswerter sein.

## IV.

Die Zergliederung der auf unsren Gegenstand bezüglichen epikureischen Schriftstellen ergab, daß die Grundanschauungen des Meisters

[44]) Ebenso 227, 3 Ἀλλ' οὖν ἂν Περικλῆν μὴ λέγωμεν ἀνεκτὸν πολείτην, οὐκ οἶδα, τίνα τῶν ἐν τοῖς ἄστεσιν ἀγαθὸν ἔλεγεν εἶναι.

vom Staate und von dem Verhältnisse des Philosophen zu ihm bei seinen Nachfolgern unverändert wiederkehren. Auch die Ausgestaltung der Lehre, die wir zum Teil ausführlich erst aus jüngeren Quellen kennen lernten, fanden wir schon in Bruchstücken der Schriften des Schulhauptes angedeutet, so daß sie ebenfalls als von ihm herrührend betrachtet werden muß, zumal da Philodems Rhetorika zum guten Teile auf Epikurs und Metrodors Schriften beruhen. Höchstens darf man zugeben, daß die jüngeren Vertreter der Schule die Schroffheiten milderten, mit der oft die älteren gegenüber anderen Schulen die Grundvoraussetzungen ihrer Lehre hervorkehrten, und — übrigens ganz in Übereinstimmung mit den Ansichten dieser — die versöhnlicheren Folgerungen betonten, die aus den Grundbegriffen gezogen wurden.

Versuchen wir nun, die aus der Zergliederung gewonnenen Ergebnisse zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen!

Das Recht ist ein Teil der Sittenlehre. Das Ideal dieser muß Ausgangspunkt für jenes sein. Als höchstes Gut gilt Epikur das individuelle Glück. Näher bestimmt er es, ausgehend von der Lust als dem ursprünglichen Gute, mit einem psychologisch bedenklichen Sprunge, der sich vielleicht durch den doppelten Einfluß der demokriteischen und kyrenäischen Lehre erklären läßt, als Schmerzlosigkeit oder Gemütsruhe (ἀταραξία). Eine Voraussetzung der letzteren ist die Sicherung vor äußerer Störung, die ἀσφάλεια. Sie wird durch den Staat gewährleistet. Die Sicherheit kann gestört werden einmal durch Übergriffe der eigenen Gemeinschaftsgenossen, andrerseits durch wilde Tiere und äußere Feinde. Sicherheit vor jenen gibt uns die Rechtsordnung, Sicherheit vor diesen die Kraft der Gemeinschaft zu ihrer Abwehr. In diesen beiden Aufgaben erfüllt sich der Zweck des Staates.

Das Recht ist das der Gemeinschaft Nützliche, näher alles, was dazu beiträgt, die Schädigung der Gemeinschaftsgenossen untereinander zu verhindern. Damit ist schon gesagt, daß es ein Recht nur in der Gemeinschaft gibt. Es beruht ursprünglich auf einem stillschweigenden Vertrage, gegenseitige Schädigungen zu meiden. Sein Ursprung ist ein natürlicher, da ohne ihn eine Gemeinschaft, ja, der Bestand des Menschengeschlechtes undenkbar ist. Daher ist sein Grundbegriff allgemein gültig (κατ' ἀλήθειαν, πᾶσινκοινόν). Aus diesem Grundbegriffe haben sich die einzelnen Rechtsbestimmungen ent-

wickelt. Von diesen sind einige gleichfalls allgemein gültig, so nach Hermarch das Verbot absichtlicher und unabsichtlicher Tötung von Gemeinschaftsgenossen, nach Lukrez Eigentums-, Ehe- und Familienrechte. Andere Rechte entstehen unter dem Einfluß örtlicher und sonstiger Bedingungen, sind also nur von bedingter Gültigkeit (ἴδια δίκαια), trotzdem in ihrem Geltungsbereich keine willkürliche Satzungen, sondern natürliche Gebilde. Zu ihnen gehört nach Hermarch das Verbot der Fleischnahrung.

Aus den losen Gemeinschaften der Urzeit, in denen die Rechtsbildung ihren Anfang nimmt, entwickelt sich der patriarchalische Stammesstaat, aus diesem die Monarchien der Volksstaaten und die demokratischen Stadtstaaten. An Stelle des stillschweigenden Vertrages tritt, wenigstens in den letzteren, die auf Volksbeschlüssen beruhende Übereinkunft, an Stelle des Naturrechtes das Gesetzesrecht. Dieses hat den Maßstab seiner Beurteilung an dem angegebenen natürlichen Grundbegriff des Rechtes. Nur soweit und solange die Gesetze diesem entsprechen, erfüllen sie den Zweck, um dessentwillen sie gegeben sind. Trotzdem ist der Bürger eines Staates allen Gesetzen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, da er sie durch sein freiwiliges Verweilen in der Staatsgemeinschaft zum mindesten stillschweigend anerkannt hat. Nennt man mit Epikur Gerechtigkeit das Verhalten des Rechtssubjektes zur Gesamtheit der bestehenden Rechte und Gesetze, so gibt es keine Gerechtigkeit an sich, sie ist immer durch das positive Recht bedingt, das seinerseits von örtlichen und zeitlichen Bedingungen abhängig ist. Was in dem einen Staat gerecht ist, kann in einem anderen ungerecht sein.

Die Gesetze sind mit Strafbestimmungen umkleidet, um ihre Übertretung zu verhindern. Zweck der Strafe ist also die Abschreckung[45a]). Diesen erfüllt die Strafandrohung durch die Furcht, die unauflöslich mit ihr verbunden ist. Denn kein Verbrecher kann hoffen, bis zu seinem Tode verborgen zu bleiben. So ist das Unrecht zwar kein Übel an sich — denn ein solches ist nur der Schmerz — aber ein Übel durch die Beunruhigung, die die Furcht vor Strafe dauernd verursacht. Der Weise bedarf allerdings der Strafandrohung nicht, um das Unrecht zu meiden. Er übt die Gerechtigkeit im Hinblick auf ihren Nutzen

---

[45a]) Die Berechtigung der Strafe begründet er durch die Willensfreiheit oder vielmehr er fordert, wie Kant, diese um jener willen.

für die Gemeinschaft und damit für sich. Er würde sie üben, auch wenn er — was allerdings unmöglich ist — auf dauernde Verborgenheit seiner Tat rechnen dürfte, und aus dem oben angegebenen Grunde auch gegenüber Gesetzen, die er für unrichtig hält. Für ihn bedarf es der Gesetze daher nur, um ihn vor der Ungerechtigkeit der Unweisen zu schützen.

Auch von Staat zu Staat sind Verträge möglich; neben den Volksrechten besteht ein Völkerrecht. Dagegen gibt es den Tieren, die keine Verträge schließen können, und den Völkern gegenüber, die es nicht können oder wollen, kein Rechtsverhältnis. Auch insofern darf man von keiner Gerechtigkeit an sich reden. In der Abwehr dieser Feinde besteht die zweite Aufgabe des Staates. Das Verbot der Tötung von Volksgenossen dient auch diesem Zwecke, insofern es den Staat vor Schwächung seiner Wehrkraft schützt.

Eine Unterscheidung des Privatrechtes und öffentlichen Rechtes, insbesondere des Strafrechtes finden wir nicht. Ebenso finden wir die Fragen des Staatsrechtes etwas ausführlicher nur in Verbindung mit der Entwicklungsgeschichte des Rechtes behandelt. Sonst wird der Unterschied der Volksstaaten (ἔθνη) und der Stadtstaaten (πόλεις), der Monarchien (βασιλεῖαι) und Beamtenstaaten (ἀρχαί) berührt. Öfters wird dem δῆμος der ὄχλος in einer Weise gegenübergestellt, daß es scheint, als ob Epikur einer gemäßigten Demokratie zuneige. Dies würde auch zu dem damals in Athen herrschenden Systeme und zu Epikurs freundschaftlicher Stellung zu diesem stimmen. Erwähnt wird öfters, daß ein Königtum, das auf Furcht beruht, nicht bestehen könne. In dem Buche περὶ βασιλείας muß die Monarchie eingehend behandelt sein. Bei den freundlichen Beziehungen Athens und der epikureischen Schule zu den Seleukiden, Ptolemäern und Lysimachos ist es nicht denkbar, daß er das Königtum an sich bekämpft hat. Möglich, daß seine Kritik der Tyrannis auch gegen Antigones und sein Haus gerichtet war.

Meist wird sich Epikur, wenn er überhaupt diese Fragen ins einzelne verfolgt hat, begnügt haben, die allgemein gültigen Rechte, die sich unmittelbar aus dem Begriffe des Rechtes ableiten lassen, zu besprechen, da die besonderen Rechte, die Gesetzgebungen und Verfassungen nur bedingten Wert haben und sich daher einer allgemeinen Erörterung entziehen. Daß der Philosoph berufen sei, Gesetze zu kritisieren und aufzustellen, bezeugt Philodem ausdrücklich.

Was das Verhältnis des Philosophen zum Staate betrifft, so ist die Forderung unbedingten Gehorsams gegen die Gesetze schon erwähnt. Seinen Staatsbürgerpflichten wird der Philosoph so weit genügen, als er muß. Von der Bewerbung um Ämter und vom Auftreten in Volksversammlungen wird er sich fernhalten. Denn der Ehrgeiz, der mit dieser Tätigkeit verbunden ist, der Neid, den sie erweckt, und die Gefahren, die sie zur Folge hat, stören die Gemütsruhe, nach der der Weise strebt. Außerdem ist dieser durch seine Richtung auf das Allgemeine weniger zu öffentlicher Tätigkeit berufen, die Kenntnis des Besonderen verlangt. Dieses Verbot ist aber nicht unbedingt. Ehrgeizigen im besonderen ist sogar die Beteiligung am öffentlichen Leben zu raten, da der unbefriedigte Trieb mehr beunruhigt, als das öffentliche Auftreten selbst. Seine Zurückhaltung wird der Weise durch strengen Gesetzesgehorsam, durch freundliches Verhalten gegenüber seinen Mitbürgern und dem Herrscher, durch theoretische Vorschläge zur Verbesserung der Gesetze und durch Erziehung der Jugend zur Gesetzlichkeit gut machen.

Eine Beurteilung der vorgetragenen Lehre muß sich naturgemäß auf den ethischen Standpunkt des Verfassers stellen. Daß er den Nutzen als Zweck des Rechtes und sicher auch des Staates ansah, teilt er mit der gesamten griechischen Philosophie. Es ist das auch nichts Entscheidendes, da der Gegenstand des Nutzens auch das Sittliche sein kann. Indes ist es selbstverständlich, daß ein Philosoph, der sich zur Lust als höchstem Gute bekennt, keinen sittlichen Zweck des Staates anerkennen kann. Bei seinem strengen Individualismus, der nicht einmal soziale Triebe gelten läßt, versteht es sich, daß er den Staat nicht wie Plato und Aristoteles als ein Gebilde von eigenem Werte, das neben der Einzelpersönlichkeit Anspruch auf Pflege hat, betrachtet. Stimmen doch die Stoiker meist hierin mit ihm überein. Nur das Glück des einzelnen ist ihm Zweck, und das Glück besteht ihm, soweit er sich konsequent bleibt, in der Lust, die aus der Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse und aus der Freiheit von äußeren und inneren Störungen fließt. Geistige Lust ist ihm nur ein Gut zweiter Hand, insofern es in der Hoffnung auf jene unmittelbaren Güter und in der Erinnerung an sie besteht. Es ist daher durchaus folgerecht, wenn er den Zweck des Staates in der Sicherung dieser ursprünglichen und abgeleiteten Güter sieht, weniger notwendig, daß er diese Sicherung auf den Rechtsschutz und die Abwehr äußerer Feinde beschränkt. Er hätte unter diesen Gesichtspunkt auch Wohlfahrtseinrichtungen

und Erziehungsaufgaben einbeziehen können. Doch mochte er bei der Ansicht, daß die Bedürfnisse des Weisen gering seien und leicht von jedem befriedigt werden könnten, auf die Unterstützung durch den Staat wenig Gewicht legen, gymnastische Erziehung wird auch er als Mittel zur Wehrhaftmachung der Bürger gefordert haben. Auf enzyklische Bildung legte er, wie verschiedentlich bezeugt ist, keinen Wert. Erziehung zur Gesetzlichkeit wies er, wie wir von Philodem hören, den Philosophen als den allein dazu Befähigten zu. Zu höherer philosophischer Erkenntnis hielt er die Menge nicht geeignet. So ist seine Beschränkung des Staatszweckes in obigem Sinne verständlich. Wir dürfen hier auch daran erinnern, daß ein humaner Denker wie Wilhelm von Humboldt allerdings in seinem Jugendwerke „Von den Grenzen der Wirksamkeit des Staates", das vor seine eigene staatsmännische Tätigkeit fällt, vom Standpunkte des strengen Individualismus aus den Staat auf den Rechtsschutz beschränken wollte, und daß dieselbe Auffassung, als sogenannte manchesterliche bekannt, bis vor kurzem in den liberalen Kreisen die herrschende war.

Epikurs gesunder Sinn zeigt sich darin, daß er die Notwendigkeit des Staates im Gegensatze zu den weltbürgerlichen Neigungen der kynisch-stoischen Schule durchaus begriffen hat, ferner darin, daß er Staat, Recht und Sitte als etwas natürlich Gewordenes und daher Vernünftiges anerkennt. Denn so stark auch die individualistischen Tendenzen des Hellenismus in ihm wirksam sind, die altüberlieferte hellenische Liebe zu Stadt und Staat ist in dem Sohne des attischen Kleruchen noch nicht ganz erstorben. Seine Entwicklungstheorie kann man mit Rücksicht auf den damaligen Stand der Völkerpsychologie geistreich nennen. Sie beweist, daß der Lehrerssohn doch auch geschichtlichen Kenntnissen nicht fernstand.

Ebenso ist ihm darin beizustimmen, daß das Recht als Ganzes immer ein bedingtes ist. Es gibt weder einen Idealstaat noch ein Idealrecht, sondern immer nur ein Recht für diesen Staat und für diese Zeit. Dabei bleibt doch immer der Zweck des Rechtes allgemeingültiger Maßstab für jedes Einzelrecht. In diesem Sinne ist auch seine Unterscheidung von Naturrecht und Gesetzesrecht wichtig und richtig. Er nimmt gleichsam einen mittleren Standpunkt zwischen der rationalistischen und historischen Schule ein.

Daß er als Zweck der Strafe die Abschreckung betrachtet, folgt aus seinem Begriffe des Rechtes. Das Unrecht schädigt die Sicher-

heit der Gesellschaft und muß daher verhütet werden. Das bewirkt die Strafandrohung, deren Wirkung er allerdings überschätzt. Wenn wir die bessernde Wirkung der Strafe auch bei Hermarch berührt fanden, so tritt sie doch in den Hintergrund. Der Vernünftige bedarf deren nicht, der Unvernünftige kann nur abgeschreckt, nicht gebessert werden. So billigt er auch die Todesstrafe, die mit dem Besserungszwecke nicht vereinbar ist. Ja, der Menge gegenüber läßt er sogar die religiösen Abschreckungsmittel gelten, die doch für den Weisen inhaltslos sind. Da er, um das Recht auf Strafe zu begründen, die Willensfreiheit fordert, so gewinnt es den Anschein, als ob er die Strafe zugleich als Sühne des Unrechts ansah. Doch haben wir dafür keine weiteren Belege.

Auch der Rat, der Politik fern zu bleiben, ist in den Grenzen, in denen er ihn erteilt, und bei der Begründung, die er ihm gibt, von seinem Standpunkte aus gerechtfertigt. Wem das Gleichgewicht der Seele Ideal ist, der kann in dem ehrgeizigen und gefährlichen Treiben des öffentlichen Lebens um so weniger sein Heil finden, als philosophisches Denken nicht zu politischer Tätigkeit befähigt. Schon Plato und Aristoteles setzten das theoretische Leben über das praktische; die Stoa teilt diesen Standpunkt nicht. Die politischen Verhältnisse Griechenlands in jener Zeit machen diese Enthaltsamkeit doppelt verständlich. Daß er mit seiner Ablehnung praktischer Politik zugleich die Vermengung der Philosophie mit der Rhetorik und Sophistik, die in den Schulen seiner Zeit verbreitet war, aufs entschiedenste ablehnte, hat, wie wir sehen werden, v. Arnim mit Recht als ein Verdienst hervorgehoben.

So darf die Rechtsphilosophie Epikurs als ein folgerichtiges Ergebnis seiner ethischen Voraussetzungen gelten[45]). Die Kritik wird bei letzteren ansetzen müssen. Ihre Einseitigkeit und Widersprüche lassen sich unschwer erweisen.

[45]) Wenn Kaerst, a. a. O. S. 111 die Unzulänglichkeit des Utilitarismus zur Begründung der Rechtsidee betont, so stimme ich darin völlig mit ihm überein. Wenn er dagegen meint, die epik. Philosophie mache nicht einmal den Versuch eine wirkliche Verpflichtung aus ihren Voraussetzungen abzuleiten, so scheint mir das ein Irrtum. Das Verpflichtende des Rechtes beruht auf dem mit ihm allgemein und notwendig verbundenen Nutzen. Der Verständige fühlt sich daher auch ohne gesetzlichen Zwang durch die Rechtsidee verpflichtet.

V.

Auf die Übereinstimmungen Epikurs in seinen rechtsphilosophischen Anschauungen mit anderen Denkern habe ich schon gelegentlich hingewiesen. Die Frage, inwieweit er auf diesem Gebiete von Vorgängern abhängig ist, wage ich nicht umfassend zu beantworten. Nur auf seine Beziehungen zu Demokrit und seiner Schule möchte ich anhangsweise näher eingehen.

Hirzel hat zuerst in dem ersten Teile seiner Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften gegen Zeller den Nachweis zu führen gesucht, daß Epikur nicht nur in seiner Naturphilosophie, sondern auch in seiner Erkenntnistheorie und Ethik von Demokrit ausgegangen sei. Betreffs der ersteren habe ich schon in meiner Dissertation Hirzel zugestimmt; Natorp hat in seinen „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum" dieses Verhältnis anerkannt, aber die Gegensätze m. E. über Gebühr betont. Für die Ethik hat ebenfalls Natorp in seinen „Ethika des Demokritos" in ausgezeichneter Weise die Verwandtschaft beider Denker nachgewiesen.

Dasselbe scheint mir nun auch von den rechtsphilosophischen Anschauungen zu gelten.

(Schluß folgt.)

---

# XIII.

# Pars Secunda Philosophiae, seu Metaphisica.

(Vorlesungen über Metaphysik aus den Jahren 1703—1754.)

Von

**Leo Jordan.**

(Schluß.)

Alles das, was unser Buch über die modernen Systeme sagt, ist zutreffend: Unter *assistentia* war das Eingreifen Gottes verstanden, der bei jeder Gelegenheit, vergleichbar dem *ouvrier habile* Leibnitzens eingriff. Dies System war (S. 332) *á carthesio excogitatum et á malebranchio acriter vindicatum.* Unser Autor führt in den folgenden Partien, in welchen Einwürfe widerlegt werden, die eigenen Worte Malebranches an, in welchen dieser seine Anschauung begründet (S. 341): *coment pourions nous, inquit, remuer notre bras? pour le remuer il faut avoir des esprits animaux* (= Instinkte), *les envoyer par de certains nerfs vers de certains muscles pour les enfler et les racourcir; car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue; ou selon le sentiment de quelques autres on ne seoit encore comment cela se fait; et nous voyons que les hommes qui ne scuvent pas seulement s'ils ont des esprits animaux, des nerfs et des muscles remue[nt] leurs bras et les remue[nt] meme avce plus d'adresse que ceux qui scavent l'anatomie, c'est donc que les hommes qui veullent remuer leur(s) bras, et qu'il n'y aque dieu qui puisse (le remuer)* (gestrichen) *et qui le[s] fasse remuer.* So also lehrte Malebranche, ohne daß es uns leider gelungen wäre, die Stelle nachzuweisen, wo er dies sagt. Doch finden sich eine Reihe von ähnlichen in seinen Werken, auch wurde Malebranche in Frankreich und auch in Holland als der erste Verfechter des Okkasionalismus angesehen: So vergleiche man Bayles Besprechung einer holländischen Streitschrift gegen diese Lehre [18]): *On nous dans le 2. une histoire fort vraisemblable de*

---

[18]) Nouv. de la Rep. des Lettres, März 1686, III.

*causes occasionelles, en touchant les raisons qu'il est apparent que M. Descartes a eues de les inventer, et de les répandre dans toute la Physique, d'où elle se sont après cela répandues dans la Théologie, par les soins et les auspices du P. Mallebranche.*

Diese Anschauung beruht auch in der Tat auf Descartes, wenigstens war sie die direkte Konsequenz von dessen Lehren. Hier war ein „extremer Dualismus" gepredigt worden, der Körper und Geist als zwei Substanzen ansah, die sich ausschließen. Es ist deshalb als ein „übernatürliches, von Gott gewolltes Faktum anzusehen, daß sie verbunden erscheinen (*Principia Philosophiae* I, 61, vergl. Erdmann II, S. 26). Die Verbindung aber, in der also bereits Gott eine wunderbare nicht näher bezeichnete Rolle spielte, geschah durch ein Organ, das *conarion*, den *gland pinéal* (l. die *glande pinéale*, *glande* heißt med. Drüse), von dem wir ja, als dem Sitze der Seele auch von unserem Philosophen schon gehört. „Zwar wirklich in Bewegung setzen kann die Seele trotz dieser ihrer Verbindung den Leib nicht, denn das Hinzukommen auch der kleinsten Bewegung würde das erste Naturgesetz (daß jeder Körper in dem Zustand, in dem er sich befindet, beharrt) umstoßen; wohl aber kann sie durch Einwirkung auf das *conarion* den sich bewegenden Lebensgeistern eine andere Richtung geben, sie dirigieren."

Als den eigentlichen Vater des sich hieraus ergebenden Systems der *causa occasionalis*, des *Okkasionalismus*, sieht nun Erdmann Arnold Geulincx an (1624—1669), erklärt aber, daß mehrere Schüler „anscheinend unabhängig von einander" denselben Weg betreten hätten. Und Geulincx hat in der Tat in seiner erst 1691 erschienenen *Metaphysica vera* mit demselben Exempel, das wir als von Malebranche herrührend nennen hörten, seine Ansicht verständlich zu machen gesucht: „Zu der Unmöglichkeit einer Einwirkung von Leib und Seele, ... kommt nach Geulincx die weitere, daß nur dasjenige wirkt, welches weiß, was es tut, ich aber nicht weiß, wie meine Handbewegung ... zu Stande kommt. Nun aber ist wieder nicht zu leugnen, daß wenn ich meine Hand bewegen will, sie sich wirklich bewegt . . . Wir haben es also in beiden Fällen mit einem Unbegreiflichen, ja Unmöglichen, aber Faktischen, d. h. mit einem Wunder zu thun, welches darin besteht, daß bei Gelegenheit meines Willens der allmächtige Gott meine Hand bewegt" (Erdmann S. 29).

Kann Malebranche seine Ansicht unabhängig von dieser mit der seinen identischen geäußert haben? — Wie dem auch sei, der *Okkasionalismus* wurde in dieser Form von den Cartesianern angenommen, und so hat unser Philosoph historisch recht, wenn er Cartesius selber als den Urvater der Idee nennt. Sagt doch auch Erdmann (S. 28) „Es ist daher kein Unrecht, wenn man stets den Okkasionalismus als die eigentliche Cartesianische Lehre angesehen hat.“

Es ist offenbar, daß unser Philosoph in den zeitgenössischen Systemen nicht schlecht zu Haus ist, wenn er sie auch nicht immer in ihrem ganzen Umfang kennt. (Spinoza!) Doch kann man ihm dem XVII. und XVIII. Jahrhundert gegenüber wissenschaftlichen Sinn nicht absprechen.

So entgeht ihm denn auch ein weiteres zeitgenössisches System, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären, nicht: Es ist dasjenige des Jean Leclerc (1657—1736), der aus einer Protestantenfamilie stammend, welche mehrere Gelehrte, besonders Theologen und Ärzte hervorgebracht, sein Leben in Genf begann und in Amsterdam beschloß, an zwei Brennpunkten also des damaligen geistigen Lebens. Außer einer Reihe gelehrter Werke gab er in Amsterdam wissenschaftliche Journale heraus, die über Neuerscheinungen kritisch referierten und eine Reihe von Originalartikeln brachten: Die *Bibliothèque Universelle et Historique* (1686—1693), als deren Fortsetzung die *Bibliothèque Choisie* (1703—1713) erschien, die wiederum in die *Bibliothèque ancienne et moderne* überging (1714—1727). Ein System über den Zusammenhang von Leib und Seele brachte nach unserer Metaphysik Leclerc in der *Bibliothèque Choisie* (S. 334): *tandem joannes le clerc in opere, cui titulus: bibliotheque choisie, quartam proponit opinionem circa mutuas corporis et animae operationes: suspicatur inesse nobis medium quoddam p[rinci]pium quod mediatorem plasticum appellat, quodque est animae instar instrumenti quo suum corpus movet et corpori instar vehiculi quo sensationes animae imprimere possit.*

*Si vero inquiratur quae sit illius p[rinci]pii natura, illam se ignorare fatetur dnus le clercq* (!): „*je repond â ceux qui me demendent une definition nette de ce principe mytoyen qui lie l'ame et le corps, que je n'en peu donner aucunne exacte [description], parceque ce n'est qu'une substance qui n'est connue que par ses effets; tout ce que j'en peu dire,*

*c'est que c'est un etre qui a en lui meme un principe d'activité, et qui peut agir par lui meme sur l'ame et sur le corps, un etre qui avertit l'ame de ce qui se passe dans son corps par les sensations qu'il y produit et qui remue le corps aux ordres de l'ame, et sans scavoir neanmoins la fin de ses actions.*

Leclerc ist nun in der Tat weniger der Erfinder dieser *nature plastique* als der „Apologist" ihres Erfinders Cudworth (1678), den Bayle angegriffen hatte. Die Besprechungen dieser merkwürdigen Hypothese finden sich im I., V., VI. und VII. Band von Leclerc's Zeitschrift, der *Bibliothèque Choisie.* Der Ausgangspunkt ist nicht sowohl die Verbindung zwischen Seele und Leib i. A., sondern die Fortpflanzung. Die Schaffung eines neuen gleichartigen Wesens im Pflanzen-, Tier- und Menschenreiche gibt zur Aufstellung dieses plastischen Mittlers zwischen Gott und Materie Anlaß. Der Mittler ist blind gedacht wie die Materie. Er arbeitet ebenso wie ein Arbeiter am Bau, nur die Befehle seines Herren kennend. Mißgeburten kommen auf das Konto seiner Unzulänglichkeit (Bd. VII, S. 275, 278, 279). Als der Mittler zwischen Gott und Materie dient er in gleicher Rolle als Mittler zwischen Seele und Leib. Für Leclerc ist die Art wie Gott den Mittler beeinflußt ebenso problematisch, wie seine Natur. Bayle hat das System bekämpft in seinen *Reponses aux Questions d'un Provincial*, Kap. CLXXIX. Er hat hier die Geschichte dieser grauen Theorie niedergelegt. — Alle vier vorgetragenen Systeme werden nun vom Verfasser abgelehnt: *duo postremo quidem ex integro, et duo primo ex parte ... improbamus.* Das *Systema influxus* ist falsch, weil es dem Leibe die *sensationes* der Seele zuschreibt, das System der okkasionellen Assistenz ist es nicht minder, da es das Prinzip unserer Willensfreiheit einzuschränken scheint: *vult deum solum causam esse efficientem motuum liberorum corporis nostri, ita ut animae volitiones non sint nisi illorum motuum occasio.*

Es folgt nun unmittelbar ein fünftes System, dasjenige unseres Verfassers:

*Propositio.*

*mutua animae et corporis unio explicari nequit per armoniam praestabilitam aut mediatorem plasticum; sed in hoc consistere videtur quod anima efficienter agat in corpus, et factae in corpore impressiones, sint affectionum animae causa occasionalis.*

Dies System nannte der Verfasser selber bei Abschluß des vorhergehenden Kapitels einen Kompromiß zwischen den beiden ersten Systemen (S. 334): *viam quamdam mediam teneamus sistema influxus inter et sistema assistentiae.* Er nimmt eine gegenseitige unmittelbare Wirkung von Seele und Leib an. Die Seele wirkt auf den Leib *efficienter*, d. h. wirksam, als *causa efficiens*, umgekehrt aber der Leib auf die Seele nur als *causa occasionalis*, bei der also, wenn wir recht verstehen, die Assistenz als drittes hinzutritt. Er benutzt die Gelegenheit, um die Schwächen von Leibnitz' und Leclercs Systemen nachzuweisen, was wir übergehen können, und erläutert dann (S. 338) sein eigenes System.

Die Behauptung, die Seele könne nicht die *causa efficiens* der Bewegungen unserer Glieder sein, beruht darauf, daß sie als einfach und ohne Teile vorgestellt wird. Dieselben Prädikate kommen aber auch Gott zu: und dennoch kann Gott auf die Körperwelt einwirken. Folglich ist es untunlich zu sagen, die Seele könne nicht ebenfalls auf ihren Körper *efficienter* einwirken:

*Si quid impediret quominus anima diceretur causa efficiens motuum spontaneorum sui corporis, maxime quod ipsa, cum simplex sit (et) (tum) sine partibus, [ergo] in corpus phisice agere non possit; falsum tamen consequentia...: quamvis deus simplex sit et sine partibus nihilominus ipsum in corpora aaere posse extra dubium est; ergo pariter licet anima simplex sit et sine partibus, non ideo in corpus suum agendi incapax dicenda est.*

Den Cartesianern aber hält er folgendes entgegen: Es ist nicht die Allmacht Gottes, durch die er als auf die Körperwelt wirkend verstanden wird, wie man einwerfen könnte. Denn da der Seele dies Prädikat nicht zukommt, so würde der obige Schluß falsch sein. Es ist seine *activitas*, die als unendlich und allmächtig nicht auf einen Teil, sondern auf die Gesamtheit der Körperwelt wirkt. Auch unserer Seele aber gebührt das Prädikat der *activitas*, wenn auch im beschränkten Maße, so daß s i e nur auf den eigenen Körper einwirken kann:

*Neque dicant causarum occasionalium defensores deum agere posse in corpora quia omnipotens est et voluntatem habet summē efficacem; etenim deus non ratione omnipotentiae praecise intelligitur agere in materiam, sed ratione suae activitatis, quae cum sit infinita et omnipotens, non in aliquam tantum sed in omnem materiam et quidem omni modo*

*possibili agere potest — unde cum anima nostra sit quoque activa, nihil impedit quominus ratione illius activitatis, quae quidem limitata est in proprium corpus saltem agere possit.*

Nun ersehen wir aus der damaligen Literatur, daß hier einen Mittelweg zu suchen das Bestreben der meisten Schulen war: So schreibt Jaquelot in seiner gegen Bayles *Dictionnaire* gerichteten Streitschrift: *Conformité de la Foi avec la Raison* gegen Schluß (Amsterdam 1705, S. 381), nachdem Descartes' und Leibnitzens System vorgetragen wurde: *Le systéme ordinaire est un milieu entre ces deux opinions, qui paroissent avoir chacune de grandes difficultez.* Danach glaubt das gewöhnliche System nicht, daß Gott nur hat Maschinen erschaffen wollen. Auch die biblische Schöpfung steht mit dieser Annahme im Widerspruch (S. 384): *De là il s'ensuit manifestement que Dieu ayant uni l'ame avec le corps pour composer l'homme, et qu' ayant voulu de plus que l'Ame dirigeât le corps dans les actions libres et humaines, il doit avoir conféré à l'Ame la vertu de conduire le corps dans ces occasions.*

So beschließt Jaquelot (S. 389), daß, wenn man begreifen könne, daß die Seele durch ihre eigene Kraft *(vertu)* und durch irgend einen Trieb *(influence)*, der sie in Bewegung setzt, auf den Leib wirkt, so folge man dem „üblichen System“.... Versteht man dies aber nicht, so folge man dem System des Herrn Leibnitz, denn dasjenige der *causes occasionelles* ist nichts als eine ewige Täuschung.

Auch unser Philosoph hat wie das *système ordinaire* einen Mittelweg eingeschlagen, aber nicht denselben wie Jaquelot, sondern hat einen merkwürdigen Kompromiß zwischen dem *systema influxus* und den bereits von Jaquelot verpönten *causes occasionnelles* geschlossen.

Er urteilt folgerichtig und wohl in Übereinstimmung mit der allgemeinen Lehre: Gott kann die Regungen der Materie beobachten und leiten — der Seele gebüren dieselben Attribute der Einfachheit und Unteilbarkeit wie Gott —, *ergo* können wir die Fähigkeit der Leitung der Materie ebenfalls nicht absprechen. Ähnliche, wenn auch nicht so bestimmte Hinweise bringt Jaquelot (S. 384): *D'ailleurs puisque Dieu qui agit par sa volonté, comme ceux dont on parle conviennent, pourquoi n'auroit il pû conférer à ma volonté le pouvoir d'agir?* (Anakoluth!)

Unser Philosoph fragt aber nun weiter, wie wirkt aber umgekehrt der Leib auf die Seele? Man erwartet hier, daß der Philosoph aus Liebe zur Einheit schon die Frage vom Standpunkte der Seele aus betrachtet: Weniger die Materie als verursachenden, denn die Seele als empfindenden, empfangenden Teil darstellt; und zum Beweise dieser Behauptung hätte der obige Syllogismus ebenfalls genügt. Denn, da Gott die Fähigkeit hat, die Regungen der gesamten Materie zu beobachten, warum sollte da die Seele nicht die gleiche Fähigkeit in dem ihr zukommenden beschränkten Maße haben?

Er hat diesen Weg nicht eingeschlagen, sondern nimmt bei der Wirkung des Leibes auf die Seele zur cartesianischen Lehre seine Zuflucht. Die auf unsere Gliedmaßen gemachten Eindrücke sind die „Gelegenheiten", bei denen Gott als Mittler in unserer Seele Gefühle erweckt: *impressiones factas in organis esse duntaxat occasionem qua datâ deus excitat in nobis varias s[en]s[a]tiones quibus inter vivendum afficimur* (S. 338).

Er beweist diese Lehre nicht, sondern stützt sich wohl auf die Beweisgründe der Cartesianer; nur erklärt er noch einmal die Unmöglichkeit, daß die Materie auf den Geist wirken könne: *res corporea et materialis rem simplicem et spiritualem efficere nequit*; *ergo impressiones factae in corpore non sunt nostrarum sensationum causa efficiens, proinde illarum duntaxat occasio.*

Die folgende Widerlegung von Einwänden ist (S. 339—342) eine Beleuchtung derselben Dinge von anderen Seiten, eine Widerlegung der interessanten Behauptung, Bewegung sei Neuschaffung des Körpers an anderem Orte, deren Quelle wir unten besprechen werden: *corpora movere nihil aliud est quam illa in diversis successive locis creare*; eine Erklärung der Paralyse: *membra paralysi vitiata recte disposita non sunt, in illis enim aut nervi sunt obstructi aut spiritibus animalibus vacui* (NB.!) *aut musculi sunt hebetati quae omnia sunt totidem obices virtuti animae insuperabiles.* Der Einwurf des Malebranche, den wir zitierten, und seine Besprechung beschließt das interessante Kapitel.

Wir haben bereits an anderer Stelle von Leibnitz' Monaden gesprochen. Unser Verfasser will dieselben in seiner *Physik* akzeptieren, zu unserem Bedauern sind wir nicht im Besitze dieser seiner Vorlesungen, um uns auch hier einen Einblick zu verschaffen, wie

weit seine Kenntnisse von Leibnitz' Schriften über diesen Punkt gingen.

Und so kehren wir denn nach dieser Reise ins Ausland zurück nach Frankreich zur Besprechung derjenigen Persönlichkeiten, die wir als Zeitgenossen unseres Dozenten ansehen dürfen.

## II. Die Philosophen des Übergangs.

Da ist nun vor allen der große Kritiker

### 1. Pierre Bayle (1647—1706)

zu nennen, der zwar ein Kind des XVII. Jahrhunderts ist, seiner Denkweise aber und seinem Einfluß nach sicherlich den Geistern des XVIII. verwandter erscheint. Unser Dozent läßt ihn *ultimis temporibus* lehren, betrachtet ihn also, wohl in den älteren Bestandteilen seiner Vorlesung, noch als Zeitgenossen.

Er zitierte sein Urteil über Spinoza (vgl. oben), wir wissen nicht woher, kaum aus dem Artikel des *Dictionnaire*, den er sonst nicht benutzt hat. Gleichzeitig aber verriet er uns, daß sein Gewährsmann an anderer Stelle nicht viel besseres über Gott gelehrt als sein bekritteltes Opfer. So erfahren wir denn auch (S. 198), daß er „Manichäer" sei. Er erhebt diese Anklage in seinem Kapitel *de unitate dei*. Zweierlei Gegner sollen hier bekämpft werden, die *polytheistae*, die an viele Götter glauben, die *manichaei*, die an zwei glauben. Da sie nämlich nicht verstehen können oder vorgeben nicht zu verstehen, daß unter einem als vollkommen geltenden Gotte so viel Übel in der Welt seien, so erfanden sie einen zweiten Gott, der ebenfalls allmächtig ist, notwendig von dem ersten unabhängig, von Natur aber schlecht und der Vater alles Schlechten. Das alte Prinzip also von Ormuzd und Arimân. „Zwischen beiden herrscht ein ewiger Krieg, siegt das gute Prinzip, so geschieht uns Gutes, siegt das schlechte, so erfahren wir Übles.

Diesen Manichäismus erweckte in jüngster Zeit Baylius und obwohl er ihn selbst voller Widersprüche glaubte, übernahm er dennoch das Patronat über ihn und wagte es, ihn mit Spitzfindigkeiten jeder erdenklichen Art zu verteidigen."

*manichaeismum ultimis temporibus exsu[s]citavit (belei)* (gestrichen) *baylius, et quamvis ipsum contradictionibus plenum fateretur, ejus tamen patrocinium suscipit atq[ue] omni cavillationum genere defendere conatus est.*

Es wird nun leicht, die Widersprüche eines solchen Systems im folgenden darzutun (S. 202): Sind sich die Prinzipien des Guten und Bösen an Kraft gleich, so müßten sie sich aufheben und es gäbe weder Gutes noch Böses. Sind sie aber ungleich, so müßte das eine Prinzip obsiegen und es gäbe nur entweder Gutes — oder Böses. Und auch eine gegenseitige Abmachung, sich gegenseitig unbehindert wirken zu lassen — *foedus, ut quodlibet [principium] alteri relinqueret potestatem agendi* —, ist abgeschmackt.

Aber unser Philosoph sieht wohl, daß zur vollen Widerlegung des Gegners man sich klar werden müsse, was Gut und Böse sei. Und so definiert er in dem folgenden Abschnitte das Böse und grenzt es so gegen das Gute ab:

(S. 203) *Solvuntur objectiones.*

obji. 1⁰. *admittenda sunt duo p[rinci]pia manichaeorum si sub unico p[rinci]pio summe bono explicari non possit origo boni et mali* ∴ *in hoc mundo sunt mala triplicis speciei, — mala naturae seu imperfectiones, — mala poenae, seu dolores, — et mala culpae seu peccata; atq[ue] haec triplex malorum species explicari non potest sub unico p[rinci]pio summe bono.*

Diesem Einwurf begegnet der Dozent vorab bescheidentlich: „Die Einheit Gottes ist so evident bewiesen, daß, selbst wenn unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstünden, wir an ihr festhalten müßten und dabei das Geständnis ablegen, unser Geist sei eben so beschränkt, daß wir nicht alles verstehen könnten. Aber, die Schwierigkeiten zugegeben, werden dieselben denn durch Bayles Behauptung besser erklärt? Wir haben eben das Gegenteil bemerkt.

Und obwohl Bayles Einwürfe Schwierigkeiten machen, so ist doch keine darunter, die nicht lösbar wäre, wie wir aus dem Verlaufe der Disputation sehen werden. Und so wird sich das einzige Prinzip des vollkommen Guten mit dem Vorhandensein des Bösen, in welcher Form auch immer, als wohl vereinbar erweisen."

Im folgenden werden dann eine Reihe angeblich Baylescher Argumente entkräftet. An die zwanzig spitzfindige Bemerkungen werden notiert, blendende Zeugnisse Bayleschen Geistes sind darunter:

(S. 215) „Es kann nichts vollkommeneres als das höchste Wesen gedacht werden. Aber ein Wesen, das das Böse verhüten könnte und nicht verhütet, kann man sich nicht vollkommener vorstellen. *Ergo* etc.

(S. 224) Ein Arzt, dem zwei Heilmittel zur Verfügung stünden, das eine präventiv, das andere heilend, wäre kein guter Arzt, wenn er nicht das Präventivmittel vorzöge."

Aber auch die Verteidigung ist dem Gegner nicht unebenbürtig und erreicht an der folgenden Stelle sogar die Höhe einer ganz modernen Anschauung (S. 205): „Die Vorstellung einer Kreatur ohne Fehler" ist gesagt worden in der Refutation „ist abgeschmackt". Diese Fehler, die in den Kreaturen gefunden werden, sind die Folge allgemeiner Gesetze, von denen die Welt regiert wird. Von diesen an sich höchst weisen Gesetzen ist Gott nicht verpflichtet abzuweichen, um irgendwelche Fehler an den Kreaturen zu verhindern, denn der Befehlshaber des Ganzen muß mehr Sorgfalt der Gesamtheit zuwenden, als dem Einzelwesen:

*refectus, qui in quibusdam creaturis deprehenduntur sunt effectus legum generalium quibus regitur mundi illius universitas, porro legibus istis in se sapientissimis derogare deus non tenetur, ut quosdam in creaturis defectus impediat, provisor enim generalis majorem curam universitatis habere debet quam singulorum.*

Ein Schritt weiter und die Absurdität des Wunders ist erwiesen, der Weg zum Deismus und zu moderner naturhistorischer Auffassung gefunden. Und hier steht unser Philosoph über Bayle, der sich nicht erklären kann, warum Gott nicht durch ein kompliziertes System von Gesetzen das Schlechte unmöglich gemacht hat:

„*ainsi — ut ipsius baylii verbis utamur, — c'est à tort que l'on me demande pourquoi dieu a executé le plan du monde qui ne peut etre qu'infiniment [compliqué], par les voies les plus simples et les plus uniformes; et pourquoi par une complication de decrets qui s'entrecoupassent incessamment, il n'a pas empeché le nuel.*"

Wir wollen nun nicht alle Spitzfindigkeiten dieses eigenartigen Systems und alle seine mehr oder weniger scharfsinnigen Widerlegungen durchsprechen (sie füllen 25 Seiten!), sondern uns den Quellen unseres Philosophen zuwenden:

Was die Zitate aus Bayles Schriften anbetrifft, so machen wir wiederum eine ähnliche Erfahrung, wie seinerzeit bei Spinoza. Sie stimmen mit den von Bayle gemachten Einwürfen dem Sinne nach meist überein, doch nicht in der Form. Es ist natürlich bei der ungeheueren

Menge Baylescher Schriften schwer zu sagen, ob wir nicht gerade die Stelle übersahen, aus der unser Autor schöpfte; so haben wir beispielsweise das französische Zitat nicht nachweisen können. Doch sind die bekannten Stellen, in denen Bayle die Einwände der Manichäer ganz historisch darlegt, alle herangezogen worden.

Aus dem *Dictionnaire* lassen sich kurze Leitsätze, wie sie unser Autor aufstellt, schwer ausziehen. Bayles Stil ist weitläufig, das Gegenteil der spinozistisch-prägnanten Weise. Auf wenige Zeilen Text kommen stets spaltenlange Anmerkungen. Dazu noch zahllose Randglossen. In der Form ist der große Polyhistor ungenießbar, und dies ist ihm ja von seinen Zeitgenossen, nicht nur von den Puristen, gegen die er sich in einem Nachwort wandte *(Eclaireissement sur les Obcénitez)*, sondern auch von Voltaire oft genug vorgeworfen worden: *C'est par son excellente manière de raisonner qu'il est surtout recommendable non par sa manière d'écrire, trop souvent diffuse, lâche (= lasch), incorrecte, et d'une familiarité qui tombe quelquefois dans la bassesse* (Voltaire, S. d. L. XIV.).

Was sich an festen Punkten aus den Artikeln seines Lexikons gewinnen ließ, das hatte bereits der protestantische Refugié Jaquelot in seiner dem ersten preußischen König gewidmeten Schrift ausgezogen: *Conformité de la Foi avec la Raison ou Defense de la Religion contre les principales Difficultez répandues dans le Dictionaire Historique et Critique de Mr. Bayle* (1705).

Buch II. Kap. 8 dieser Streitschrift wird aus dem Artikel MARCIONITES hervorgehoben: 1. Warum gewährt Gott nur einer kleinen Anzahl Auserwählter die *gratia efficax.* Im Kap. 9 wird der Artikel PAVLICIENS ausgezogen: (2) *La comparaison d'une mére qui laisseroit ses filles exposées aux séductions de jeunes galans revient encore sur la scéne, il demande d'un air content,* (3) *que on lui réponde si un Prince qui conserve toûjours ses sujets dans un état de prosperité, n'est pas meilleur qu'un autre qui laisse tomber ses sujets dans la misère. Il pétend aprés Sénéque, qu'il est de l'essence d'un bienfaiteur de ne point donner des graces, dont il sait qu'on abusera de telle sorte, qu'elles ne serviront qu'à la ruine de ceux à qui on les donne.*

Ich gebe vorab Bayles Sätze in der Form seines Gegners, in der sie sich weiter verbreiten konnten, als in der eigenen prolixen. So schreibt Jaquelot selber: „*Nous ne croyons pas avoir rien diminué de*

*la force des arguments de Mr. Bayle dans cet abrégé et ce précis de 25 colonnes in folio de petit caractère*".

Vergleichen wir nun das Angeführte mit den Sätzen unseres Autors; Bayle stellt die Frage: „Wer ist besser? Ein Fürst, der seine Untertanen in glücklichen Verhältnissen unterhält, oder ein solcher, der sie ins Elend fallen läßt?" Dies könnte die Quelle von folgendem Argument sein (S. 208): *bonus princeps non diceretur, qui potens suos subditos felices efficere, hunc eligeret ordinem, ex quo sequeretur multorum infelicitas.* Dieser Satz bringt allerdings logisch eine ganz andere Verknüpfung. Dieselbe Art der Verknüpfung, wie oben bei Bayle, finden wir dagegen in (S. 215): *ente summe bono melius concipi nequit: atque ente, quos peccatum non impedit dum impedire potest melius concipitur; ergo etc.*

Bayle vergleicht weiter Gott mit einem Wohltäter, der sich bewußt ist, daß seine Wohltaten zum Schaden der Beschenkten werden oder werden können. Das kann die Quelle folgender Reflexion sein (S. 217): *quod cedit in detrimentum accipientis non potest dici bonum; atque libertas saepius cedit in detrimentum ho[mi]nis ergo etc.* Oder jenes ausdrücklich zitierten (S. 222): 13°. *peccat benefactor, inquit tullius* (wohl verschrieben für *bailius*) *in beneficio quando nulla spes est beneficium illud utiliter conferendi; atque deus nullam spem habere potuit utiliter conferendi libertatem vel gratias pure sufficientes cujus ho[mi]nes abusuros praevidebat ergo etc.*

Die Frage, warum Gott nur einer Auslese die *gratia efficax* angedeihen läßt, ist ebenfalls baylisch (MARCIONITES) und stimmt mit Punkt 12 unseres Philosophen (S. 221, wir zitierten ihn oben) überein.

Mehrfach noch nach Abfassung seines Lexikons kam Bayle auf sein Steckenpferd zurück. Hauptsächlich um die Angriffe oft persönlicher Natur von sich abzuwehren, die seine Meinung ihm einbrachte. Das Nachwort über seine Stellung zum Manichäertum wollen wir später noch einmal heranziehen. An dieser Stelle erscheinen mehrere Kapitel aus den *Réponse aux Questions d'un Provincial* wichtiger. In dieser einen Folioband füllenden Schrift, die sich an Pascals *Lettres Provinciales* in Titel und Idee anlehnt, hat Bayles fingierter Korrespondent aus der Provinz auch über Jaquelots oben zitiertes Buch Auskunft gewünscht. Bayle gibt sie in seiner bekannten Weise ausführlichst (Kap. CXXVIII—CLXVIII). Er beklagt sich

bitter über die geringe Anzahl von Sätzen, zu denen sein Gegner sein ganzes System reduziert hätte: „*Mr. Jaquelot ne s'est point assujeti aux détails. Il a tout réduit à un petit nombre de propositions générales et il a cru mettre toute la force des arguments de Mr. Bayle dans très peu de lignes.*“

Aber die knappere Art des Gegners hat auch ihr Gutes gehabt. Sie zwingt Bayle ebenfalls und, soweit ich gefunden habe, zum ersten und letzten Male zu einer knapperen Wiedergabe seiner Sätze (Kap. CXLIV). Und hier haben wir zum Vergleich ein bequemes Material, dem wir im folgenden die Sätze unseres Dozenten gegenüberstellen wollen. Wir bedienen uns der Bayleschen Reihenfolge und lassen alle Sätze, die in der Metaphysik nichts Entsprechendes finden, aus:

| Bayle *Questions*, Kap. CXLIV. | *Metaphysica.* |
|---|---|
| II. La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne. | 5. (S. 215) ente summe bono melius concipi nequit: atque ente quod peccatum non impedit dum impedire potest melius concipitur; ergo etc. (vgl. IV, den Schlußsatz). |
| IV. Les bienfaits qu'ils communique aux Créatures ... ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses et si le mauvais usage qu'elles en feraient, étoit capable de les perdre, il leur donneroit des moïens sûrs d'en faire toûjours un bon usage; car sans cela ce ne seroient pas de véritables bienfaits, et sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. | 8. (S. 217) quod cedit in detrimentum accipientis non potest dici bonum; atque libertas saepius cedit in detrimentum hominis; ergo etc.<br>9. (S. 218) libertas cujus praevidetur tam noxieres abusus non potest concedi a deo summe bono. |
| V. Un être malfaisant est très-capable de combler de | 10. (S. 219) deus summe bonus non potest homini dare quod |

dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux Créatures un franc arbitre dont il sauroit très-certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses, s'il n'y avoit point de moïen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur ôteroit plutôt cette faculté que de souffrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc arbitre est une grace.

ipsi libenter concederet hostis hominum infensissimus

6. (S. 216) deus summe bonus non potuit homini concedere libertatem ad bonum et malum flexibilem.

9. (S. 218 Anfang) deus concedens homini libertatem praevidit plurimos in aeternam sui perniciem abusuros.

16. (S. 225) melius esset homini nullam accipere gratiam quam accipere mere sufficientem.

VI. C'est un moïen aussi sûr, d'ôter la vie à un homme, de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder soi-même.

11. (S. 220) pater qui filio ensem porrigeret quo praevideret ipsum se etiam propria culpâ necaturum non foret bonus pater.

VIII. Un véritable bienfaicteur donne promptement. ...Si la limitation de ses forces ne lui permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur ... il passe par là, mais ce n'est qu'à regret. ...

13. (S. 222) peccat benefactor, inquit tullius (l. baylius), in beneficio quando nulla spes est beneficium illud utiliter conferendi...

VIII. La plus grande et la plus solide gloire que celui qui est le maître des autres puisse aquérir, est de maintenir parmi eux la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit être qu'une fausse gloire.

Obj. 2. (S. 208) bonus princeps non diceretur, qui potens suos subditos felices efficere, hunc eligeret ordinem, ex quo sequeretur multorum infelicitas.

IX. La plus grande haine que l'on puisse témoigner pour le vice, n'est pas de le laisser régner fort long-temps, et puis de le châtier, mais de l'écraser avant sa naissance.

1. (S. 210) deus peccatum odio infinito prosequitur; sed qui odio infinito prosequitur peccat(um), tenetur impedire quominus creaturae peccent.

XII. Permettre le mal que l'on pourroit empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette.

2. (S. 211) lex naturalis jubet impediatur peccatum quantum fieri potest; atque deus omne peccatum efficaciter impedire potest; ergo ad id obligatur lege naturali.

Vgl. 2.

XIV. La permission d'un certain mal n'est excusable que lors que l'on y sauroit remédier sans introduire un plus grand mal, mais elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en main un remede très-efficace contre ce mal.

4. (S. 213) deus peccatum permittere non potuit, nisi ex peccato permisso resultaret bonum majus aut saltem aequale.

XIX. Les Médecins qui parmi beaucoup de remedes capables de guérir un malade, et dont il en a plusieurs qu'ils seroient fort assûréz qu'il prendroit avec plaisir, choisiroient précisément celui quils sauroient qu'il réfuseroit de prendre, auroient beau l'exhorter et le prier de ne le refuser pas; on auroit néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de le guérir.

15. (S. 242) medicus qui aequ(a)e facile posset duo conferre(re) remedia, quorum unum praevideret futurum in(n)utile alterum vero salutiferum, non esset bones medicus remedium in(n)utile prae salutifero conferens.

Man sieht, alle die als von Bayle herrührend zitierten Sätze stimmen mit solchen des Philosophen im allgemeinen wohl überein, in Form und Wendungen aber unterscheiden sie sich wesentlich von den Originalen. Sie sind viel präziser, schärfer gefaßt, kürzer, als die Originale, sie sind zu wirklichen „Sätzen" geworden, während Bayle auch hier, wo er 19 Thesen aufstellen will, weitschweifig bleibt.

Es ist ja möglich, daß wir bei der Fülle des Materials gerade d i e Stelle übersahen, aus der unser Autor schöpfte, aber ich glaube dies nicht. Seine Sätze sind wohl dem Inhalt nach b a y l i s c h, der Form nach sind sie es aber n i c h t. Wo sie auch herstammen, ich glaube nicht, daß hier getreulich zitiert worden ist.

Und noch eins: Es bleiben vorab ein paar Sätze über, zu denen wir entsprechendes bei Bayle nicht fanden: Wie z. B. das charakteristische: 14. (S. 222) *ad plura tenetur deus titulo bonitatis quam titulo justitiae*; *atqui ex justitia jam debet ho[mi]nibus conferre gratias sufficientes*; *ergo titulo bonitatis tenetur ipsis largiri gratias efficaces.* Ist diese Spitzfindigkeit wirklich von Bayle?

Aber in einem irren wir uns gewiß nicht. So viel Punkte unser Autor auch zusammenbrachte, Bayles Lieblingsvergleich suchen wir vergebens bei ihm. Es ist der Vergleich mit der Mutter, die ihre Tochter auf den Ball gehen läßt, obgleich sie dort zu Fall kommen muß. In gleicher Weise hätte Gott Eva im Paradies ohne Aufsicht gelassen. Der Vergleich kehrt im Lexikon mehrfach wieder, so Artikel PAVLICIENS, Anm. F, wir finden ihn in den *Questions d'un Provincial* Kap. CLIII, er erregte bei Erscheinen der ersten Auflage des *Dictionnaire Critique* überall Anstoß, und so wahrte Bayle seine Rechte als reiner Historiker in einem Nachwort der II. Auflage am Schlusse des IV. Bandes: „*j'aurois été un fort mauvais Historien et un Rapporteur infidelle des Raisons de chaque Parti, si je n' avais point allégé la Comparaison qui a déplu à certaines gens. C'est celle de Dieu avec une mere qui prevoyant que sa fille etc.*“ Nichts desto trotz ist dieses Gleichnis von Bayles Widersachern immer wieder herangezogen worden. Von J a q u e l o t wird es auf S. 201 des genannten Werkes zitiert und widerlegt: *Il n'y a rien de moins juste que cette comparaison. La mère est liée par des engagemens particuliers et obligée de veiller sur la conduite de ses filles etc.*“ S. 236 kommt Jaquelot abermals auf das Gleichnis zurück.

Auch L e c l e r c, der Herausgeber der *Bibliothèque choisie*, hat sich damit beschäftigt. Im VII. Band dieser Zeitschrift erklärt er das Gleichnis für indezent und sucht es zu bekämpfen. Hiergegen nimmt hinwiederum Bayle Stellung in dem CLXXIV. Kapitel seiner *Questions*: *Refutation des disparitez alléguées par Mr. le Clerc sur la comparaison d'une mère.*

Vielleicht ist das Indezente des Vergleiches es gewesen, welches

unseren Philosophen bestimmte, den berüchtigtsten von allen Bayleschen Vergleichen fortzulassen. Immerhin ist es auffallend, daß bei der Fülle der zitierten Manichäer-Einwände gerade dies Lieblingsgleichnis fehlt. Und diese Lücke verstärkt das Problematische von der Art, wie Bayle zitiert wird. Ja wir möchten aus beiden Beobachtungen schließen, daß auch hier wieder das Material unseres Autors nicht auf Bayles Werke direkt zurückgeht, sondern daß auch hier wieder die Tradition, und zwar die Tradition der philosophischen Hörsäle, sich ein eigenes Baylesches System zurechtgezimmert, das für den Vortrag geeigneter war, wie die weitschweifigen Auslassungen seines Verfassers.

Und hierin muß uns bestärken, daß Bayle, obschon nicht zu leugnen ist, daß er mit dem Manichäer-System liebäugelt, dennoch sich nie als Verfechter (*manichaeismi defensor* nennt ihn der Philosoph), sondern stets nur als Historiker desselben hinstellt. Die Sachlage ist sehr interessant, denn sie zeigt, wie wenig der Historiker damals noch auf Verständnis zu rechnen hatte, denn fast alle Angriffe, denen Bayle ausgesetzt gewesen ist, galten dem Historiker, der kein Blatt vor den Mund genommen hatte und den die Zeitgenossen, worüber er auch immer schrieb, für tendenziös hielten.

Hier aber bei der Besprechung des Manichäertums war für den, der sich die Sachlage wirklich ansah und nicht nur nach dem Gerede ging, ein Zweifel über Bayles Denkweise unmöglich. Er hatte von vornherein nicht mehr getan, als jene Lehren auszubreiten, ihre Schwierigkeit zu betonen, aber sie immer als verwerflich erklärt. Sein Standpunkt ist etwa folgender, wie er ihn im Artikel PAVLICIENS niederlegt: „*Leur doctrine* (der Manichäer) *fondamentale étoit celle des deux principes coëternels, et independants l'un de l'autre. Le dogme donne d'abord de l'horreur, et par consequent il est étrange que la secte manichéenne ait pu seduire tant de monde. Mais d'autre côté on a tant de peine à repondre à ses objections sur l'origine du mal qu'il ne faut pas s'étonner que l'hypothese des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais ait ... trouvé tant de sectateurs dans le Christianisme.*"

Den Sturm der Empörung, den sein angebliches Manichäertum erweckte, suchte er in der zweiten Auflage zu beschwichtigen. Am Schlusse des Artikels MANICHÉENS bemerkt er hier: *Comme dans cet Article, dans celui des Marcionites et des Pauliciens,*

*il y a certaines choses qui ont choqué beaucoup de personnes et qui leur ont paru capable de faire croire que j'avais voulu favoriser le Manichéïsme ... j'avertis ici que l'on trouvera à la fin de cet Ouvrage un Eclaircissement qui montrera que ceci ne peut donner nulle atteinte aux fondemens de la foi Chrétienne.*

Diese Denkweise findet sich in allen Artikeln und Schriften, die Bayle über die Manichäer veröffentlicht hat. Er zitiert ihre Anschauungen nicht in der formelhaften Weise unseres Metaphysikers, sondern breit, wie er immer schreibt, dem Urteil seiner Zeitgenossen nach zu breit.

Er widerlegt die hauptsächlichsten Einwürfe der Dualisten, zeigt, daß ihr System widersinnig ist, bringt aber andere nur referierend bei. Hiergegen verteidigt er sich in dem *Eclaircissement sur les Manichéens*, das von der zweiten französischen Ausgabe ab am Schlusse des IV. Bandes unter den „Dissertationen" zu finden ist [19]), folgendermaßen: „*Il y aura peut-être des gens qui trouveront imparfaite ma Réfutation du Manichéïsme, parce que je ne répons point aux Objections que j'ai étalées comme de la part des Manichéens. Je prie ceux qui se feront ce scrupule, de se souvenir que pour des Réponses évidentes tirées de la Lumière naturelle je n'en connois point; et que pour les Réponses que l'Ecriture peut fournir, on les trouve dans une infinité de Livres de Controverse.*

Er betont immer wieder, daß der Ursprung des Bösen eines der größten Mysterien ist, daß aber das System der Manichäer „absurd, unhaltbar und der Idee der Ordnung zuwider sei" (S. 629). „*C'est les refuter sufisamment que d'en faire un simple rapport*" ruft er aus. Daß er hierbei immer noch den Philosophiestudierenden als der Manichäer seiner Zeit hingestellt wurde, der das *patrocinium* dieser Lehre übernommen hätte, daß läßt sich nur so erklären, daß zu seinen Lebzeiten die offizielle Meinung über ihn in den Hörsälen geprägt worden war und ohne neuere Kontrolle weitergegeben wurde. Denn eine Kontrolle hätte doch zur gänzlichen Umarbeitung des ganzen Urteils führen müssen. Kurzum, die Verhältnisse liegen genau wie bei Spinoza.

In der Refutation der Manichäerlehren hätten unserem Autor zwei Quellen ersten Ranges zur Verfügung gestanden: einer der ältesten

[19]) In den ausländischen Ausgaben später. Ich benutze: Basel 1738, Fol. IV. S. 631.

und glänzendsten Schriftsteller seiner Kirche, der heilige Augustinus, und der bedeutendste Philosoph seiner Zeit, Leibnitz. Augustinus, der in jungen Jahren selber in der Theorie der Manichäer befangen gewesen ist, hat oft genug gegen sie Stellung genommen. In seinen *Confessiones*, in seiner so temperamentvollen Streitschrift *de Moribus Manichaeorum*, immer wieder kommt dieser außerordentliche Mann, der zwei Kulturen verbindet, auf sein Lieblingsthema zurück. Er löst die Schwierigkeiten, indem er das Schlechte als etwas nicht Positives definiert, den Mangel an Gutem: *malum esse privationem boni* (*Conf.* III, 6) *Malum non est substantia ulla, sed substantiae inimica inconvenientia (de Mor. Man.).* Über die üblichen Einteilungen der Übel macht er sich lustig: *Quid enim aliud, cum quaero quid sit malum responsuri estis, nisi aut quod contra naturam est, aut quod noceat, aut corruptionem, aut aliquid huius modi?* (*de Mor. Man.*, Kap. VIII).

Leibnitz hat diese philosophische Denkweise Augustins in seiner *Théodicée* übernommen. Auch für ihn besteht das Böse, nicht als Prinzip, sondern ist nur ein Mangel an Gutem, „es verhält sich zum Guten, welches das Positive ist, nicht als Negatives, sondern als Privatives" (K. Fischer, *Leibnitz* S. 587).

Von dieser Doktrin hat unser Autor nichts: *In hoc mundo sunt mala triplicis speciei, mala naturae, seu imperfectiones, mala poenae, seu dolores et mala culpae, seu peccata.* Er definiert also in der Art, die Augustinus verlacht, die aber die übliche des scholastischen Unterrichts war. Auch Leibnitz scheidet in der *Théodicée* (Nr. 21): *On peut prendre le mal metaphysiquement, physiquement et moralement.* Bayle referiert in den *Questions d'un Provincial* (Kap. LXXV) über das Buch des Engländers King über den Ursprung des Übels (London 1702): „*Mr. King remarque qu'il y a trois especes de mal et que la première consiste en ce que certaines choses n'ont pas certaines perfections ... qui se trouvent dans d'autres, que la seconde comprend les douleurs, ... et tout ce que l'Ecole apelle des maux physiques; et que la troisième comprend ... tout ce qu'on apelle des vices*". Genau so definiert Jaquelot.

Diese Einteilung war also die allgemein übliche und so ist auch in der Verteidigung des Christentums gegen die Manichäer eine Menge zu finden, was sich auch bei anderen findet. Der Hinweis auf die Naturgesetze, auf die notwendig erfolgende größere oder geringere

Vollkommenheit aller Dinge, damit der Organismus zusammen arbeiten könne, findet sich überall, wenn auch alle Sätze bei unserem Autor besonders scharf und präzis gefaßt sind.

Einmal wäre es möglich, daß seine Widerlegung direkt oder indirekt auf Jaquelot zurückginge, doch handelt es sich um einen Gedanken, den sehr wohl auch beide Philosophen unabhängig voneinander haben finden können.

Jaquelot op. citt. S. 243.
Pour répondre aux difficultez de Mr. Baile, je remarquerai que la source de son erreur vient ... 2. de ce qu'il considère Dieu et qu'il en parle, comme on parleroit d'un Roi, d'un Père, d'une Mere, d'un Maitre, liez à leurs sujets, à leurs enfants, à leur serviteurs. ... Mais pour en parler plus distinctement, il faut premièrement remarquer, qu'il n'y a rien de commun entre le Créateur et la Créature, un espace infini se trouve entre eux, sans aucune proportion.

Minus accuratae sunt comparationes illae quae instituere amat versipellis baylius deum inter et parentes vel principes terrenos: quantum enim diversa sunt istorum officia ergo suos filios vel subditos ab officiis quibus tenetur deus erga creaturas.

Auch in diesem Kapitel stießen wir auf das Weitergeben von Traditionen und Legenden, die sich unter den Zeitgenossen der besprochenen Dinge gebildet hatten und durch Vermittlung der Hörsäle ohne erneuerte Kontrolle weitergegeben wurden. Bayles Streit und Verteidigungsschriften blieben wirkungslos, er war einmal zum Verteidiger und Wortführer des Manichäertums gestempelt worden und blieb es, obgleich er nur sein eingehender Biograph hatte sein wollen.

Bei den nun zu behandelnden Fragen, die die jüngsten Zeitgenossen unseres Dozenten betreffen, ist solche Tradition ausgeschlossen. Hier finden wir ihn auf eigenes Studium angewiesen und wollen sehen, wie weit hier seine Methode gediehen ist.

### III. Die Materialisten.

Verschiedentlich ist schon im Laufe der Untersuchung die Frage der Beschaffenheit der Seele gestreift worden. Sie war für die Zeit-

genossen unseres Verfassers eine Kapitalfrage. Er widmet ihr den ersten Artikel seines Abschnittes: *de mente humana* (S. 298—321). Den zweiten Artikel, über den Sitz der Seele haben wir unter Descartes kennen gelernt, den dritten, über ihre Verbindung mit dem Leibe, unter Leibnitz.

Ein historischer Überblick leitet ein: Eine materialistische Auffassung hatten bei den Alten die Epikureer: *Volebant ipsam esse subtilissimam corpus velocissimo motu agitatum; aerem v. g. vel ignem, vel pluriorem sanguinis portionem, vel corpus aliud ex quatuor elementis quasi permixtum: ipsi ex varia et certa quadam motus determinatione diversam in ho[mi]nibus cogitandi rationem, vim et capacitatem repetebant.*

Die Angaben über Epikur stammen wiederum nicht aus Bayles *Dictionnaire*, der zwar unter EPICURE darauf anspielt, daß Epikur sich die Seele materiell vorstellte, und dies verurteilt, aber sich im allgemeinen auf Kritik und Verteidigung von des griechischen Philosophen Glücklichkeitslehre beschränkt. In anderen Artikeln kommt er noch auf diese Theorie zurück und führt unter LEUCIPPE aus (Anm. E): „*Epicure [et] ses successeurs ... ont considéré l'âme comme un composé de plusieurs parties*". Über die einzelnen Teile der Zusammensetzung jedoch kein Wort. Dieselben waren sicherlich Gemeingut der philosophischen Vorlesungen, daß unser Autor auf Gassendis *Syntagma philosophiae Epicuri (1647 etc.)* direkt zurückging, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Dies aber die ursprüngliche Quelle. La Mettries Système d' Epicure enthält sein eigenes System und ist nicht historisch.

„Zu diesen antiken Materialisten treten nun modernere": Da ist vorab Locke zu nennen, was wir (S. 33) verzeichneten. Er hat gefragt, ob Gott nicht sehr wohl die Materie hätte beseelen können. Da ist ferner

Voltaire

zu nennen, der in seinen „philosophischen Briefen" behauptet, er wisse nur, daß er denke und Körper sei, gleich als ob er sagte, er sei ein denkender Körper: *Voltarius in litteris suis p[hiloso]ph[i]cis ulterius adhuc progreditur nec timet profiteri hoc unum se scire, nimirum se cogitare et se corpus esse, quasi diceret se esse corpus cogitans.*

Voltaires *Lettres Philosopiques*, die in erster Linie der Vermittlung englischen Geistes gewidmet sind, beispielsweise neben Mitteilungen

über englische Sekten, Quaker usw., auch den ersten Bericht über die Schutzimpfung bringen, erschienen 1734. Der XIII. Brief handelt von Locke, und hier gibt der lachende Philosoph in kurzem Umrisse eine Geschichte der Anschauungen über die Seele, was er *le roman de l'âme* nennt. Locke erst habe die „Geschichte" derselben gegeben. Bescheidentlich setzt Voltaire seine Ansicht neben die Lockes: „Wir sind so wenig imstande, über die Natur der Seele sicheres zu sagen, daß die Religion zur Offenbarung greifen mußte. Es ist jedenfalls unser gemeinsames Bestes, wenn wir glauben, daß unsere Seele unsterblich ist: der Glaube befiehlt es uns, und damit ist die Frage beinahe entschieden. Allerdings nicht diejenige nach der Natur der Seele. Hiervon wissen wir nur: *Je suis corps et je pense, je n'en sais pas davantage*". Es sind dies die Worte, die unser Dozent auszog und interpretierte.

„Gleiche Meinung äußert der Herr von

Lamettrie (1709—1751),

ein Arzt, und um dieselbe zu erweisen, brachte er zwei Bücher voller Finsternisse zutage, das eine: *l'homme plante*, das andere: *l'homme machine.* Hier lehrt er:

1°. Das in uns denkende ist das Mark des Gehirnes *(rem in nobis cogitantem esse ipsam cerebri medullam)* [20]).

2°. Gefühle sind nichts als Bewegungen und mechanische Reizungen der genannten Mark-Substanz, bewirkt durch Anstoß, Meldung und Rückmeldung der Instinkte (Nerven). *(Sensationes aliud nihil esse praeter motus et affectiones quasdam mechanicas praedictae substantiae medullaris ortas expercutione, fluxu et refluxu spirituum animalium).*

3°. Die Gedanken seien nichts anderes denn Gefühle oder Modifikationen dieser, — *eximiae huius doctrinae et opinionis hanc solam dat rationem, quod in entibus, quae cogitationis signa exhibent nihil nisi materiam videamus* [21]).

Diese Gedanken Lamettries, die seine Glückseligkeitslehre begründeten, in der der Sinnesgenuß als oberstes Prinzip gepredigt

---

[20]) *Traité de l'Ame* (Oeuvres 1751, S. 123): „Voilà donc le *sensorium* bien établi dans la moelle". Vgl. die Schlußsätze des Werkes: *Point des sens, point d'idées* etc.

[21]) „*La pensée n'est qu'une modification accidentelle du principe sensitif.*" (*Abrégé des Systemes*, Art. Spinosa.)

wurde, sind so allgemein bekannt, daß wir nicht näher auf sie eingehen wollen.

Mit mehr Zurückhaltung, ja mit offenbarem Respekt wird schließlich

Buffon (1707—1788)

genannt, der französische Klassiker der Naturkunde im XVIII. Jahrhundert. Dieser hatte zwar an einer immateriellen Grundlage unseres Denkvermögens festgehalten, dagegen den Materialisten die reine Materialität der Sinne zugegeben, war also halb Materialist, halb Idealist: *tandem celeberrimus de bufon duo admisit in ho[mi]ne p[rinci]pia, unum cogitans et intelligens, alterum sentiens, quod sit sensationum nostrarum subjectum: hlI^um^ fatetur et probat esse substantiam spiritualem a materia prorsus distinctam; ad secundum vult nihil esse praeter materiam organisitam.*

Die *Histoire Naturelle générale et particulière* des Georges Louis Leclerc, Herr von Buffon erregte bei Erscheinen ihrer ersten Bände (1749 ff., vgl. Erdmann § 285, 4) ungeheueres Aufsehen, sowohl „durch den Naturkultus, zu welchem sie einlud", als durch die Vorzüglichkeit ihres Stils.

Buffon schreibt über die Seele (Bd. II, 1749, S. 434): „*Notre ame n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très constante; cette forme est la pensée, il nous est impossible d'apercevoir notre ame autrement que par la pensee; cette forme n'a rien de divisible, rien d'étendu, rien d'impénétrable, rien de matériel; donc le sujet de cette forme, notre ame, est indivisible et immatérielle: notre corps* (*ame* ist Druckfehler) *au contraire et tous les autres corps ont plusieurs formes, chacune .. est composée, divisible etc. ..., et toutes sont relatives aux différens organes avec lesquels nous les apercevons.*

Buffon beweist im weiteren die Materialität der Sinne dadurch, daß nach Zerstörung irgendeines Organs seine Funktionen vollkommen aufhören, nicht aber die der Seele.

Alle diese Ansichten nimmt sich der Verfasser vor zu bekämpfen und eine bessere dafür zu geben:

*Propositio* (S. 300).

Die Propositio bringt nun die üblichen scholastischen Beweise von der Einheit der Seele. Unser *sensus intimus* sagt uns, daß die in

uns denkende Substanz tätig und frei ist *(activa et libera)*, diese Prädikate gebühren aber der Materie nicht, *ergo* —

Die Materie kann zweitens weder fühlen noch denken, folglich ist die Seele in uns immateriell.

Unser Denkvermögen und Gefühl kann drittens nicht nur einen Gedanken haben oder ein Gefühl fühlen, sondern sie können mehrere Gedanken, mehrere Gefühle zugleich fassen und miteinander vergleichen. Wenn nun die denkende und fühlende Substanz materiell also teilbar wäre, so könnte wohl hier ein Gefühl, dort ein Gedanke entstehen, es gäbe aber nicht verbindendes, kein Organ, das mehrere zugleich vergliche:

*Si substantia hujusmodi simplex non esset, sed ex multis partibus composita: una sensatio in una parte et altera sensatio in altera parte reciperetur, idem dic[o] de ideis quae nunquam omnes in eadem parte substantiae cogitantis existerent. atq[ue] hoc posito nihil esset in nobis quod posset diversas inter se sensationes comparare, nihil quod duarum vel plurium idearum perciperet habitudinem, nihil quod de illis judicare posset etc.*

Dieser Gedanke wird dann noch einmal in Gleichnisform an einem Globus klargemacht. Auf dem Globus ist kein Teil, von dem wir behaupten könnten, daß er Europa, Afrika, Asien und Amerika z u g l e i c h enthalte. Hätte nun der Globus Denkvermögen, so wäre kein Fleck, der etwa sagen könnte: „Ich erkenne zugleich Europa und Asien“, oder: „Amerika ist größer wie Asien“.

In irgendeinem zusammengesetzten, komplizierten Subjekte können die Ideen nicht anders aufgefaßt werden, als die Erdteile auf einem Globus. Wie nun auf dem Globus nichts ist, das alle Teile der Erde zugleich erfassen und miteinander vergleichen kann, so würde das *ens sentiens et cogitans*, wenn es zusammengesetzt wäre, nicht imstande sein, verschiedene Gefühle oder Ideen miteinander zu vergleichen oder über dieselben zu urteilen.

*variae sensationes, quae comparantur* („welche verglichen werden“), *diversae ideae, quae in omni judicio vel ratiocinio reperiuntur, non possunt aliter in subjecto composito recipi quam mundi partes in globo geographico, alioquin non totum subjectum, sed partem illius dumtaxat et quidem simplicissimam afficerent, — ergo quemadmodum nihil est in globo geographico quod omnes mundi partes simul cognoscat et illas inter se comparare possit, ita pariter si ens sentiens et cogitans foret*

*compositum non posset diversas sensationes vel ideas inter se comparare de illis judicare et ratiocinari.*

Und schließlich wird Bayles Zeugnis noch angerufen, „das den Materialisten doch schwerlich verdächtig sein kann", und der über das Gleichnis mit dem Globus sagt: *l'on peut dire que cette preuve est une demonstration aussi assurée que celle des geometres; que si tout le monde n'en sent pas l'évidence, c'est à cause que l'on a pu, ou que l'on a point voulu s'élever au dessus des notions d'une immagination grossière.*

Nur ein paar Worte über die Quelle dieser Erklärung. Das Gleichnis vom Globus ist von Bayle und wird im *Dictionnaire* in Anm. E zum Artikel LEUCIPPE vorgetragen: „*Considérez la figure des quatre parties du Monde sur un globe; vous ne verrez dans ce globe quoi que ce soit, qui contieenne toute l'Asie, ni même toute une rivière etc.*". Unser Dozent zitiert getreu, da ist keinerlei Schwierigkeit. Wohl aber in folgendem: Das wörtlich angeführte *l'on peut dire que cette preuve* .. schließt sich dem Gleichnis nicht an, kommt überhaupt in dem ganzen Artikel (Basel 1738, S. 99 ff.) nicht vor. Vielleicht, daß die Stelle irrtümlich aus einem anderen Artikel herübergenommen wurde, vielleicht, daß Bayle andernorts auf das Gleichnis zurückkommt, eine willkürliche Einschiebung des Autors ist wohl ausgeschlossen.

Die Propositio schließt mit einem letzten gegen La Mettrie und Genossen geführten Beweis: Der innere Sinn sagt uns, daß das in uns Denkende und Fühlende noch dasselbe ist, wie vor 10 oder 20 Jahren. Das wäre es aber nicht, wenn es materiell wäre, etwa aus dem Rückenmark bestände, denn dessen Teile stoßen sich ab und ersetzen sich fortwährend: *si quidem omnino certum est eamdem* (die gleiche) *non remanere cujuscumque partis corporis nostri substantiam, cum singulis momentis per transpirationem avolent partes plurimae, et aliae ipsis succedant quas producunt diversa alimenta, ita ut post quamdam temporis successionem corpus sit substantialiter diversum ab eo quod erat antea, — ergo etc.*

Es schließt sich in der üblichen Weise die Widerlegung von Einwürfen an. Wir zitierten hieraus bereits den interessanten Einwurf, von Tag zu Tag würden neue Fähigkeiten der Materie entdeckt, warum nicht auch einmal die des Denkens? Dagegen das Argument, alles Neuentdeckte sei mit den früher gekannten Eigenschaften der Materie vereinbar, das Denken aber nicht (S. 306): „*tam certum est ergo quod*

*nunquam detegent ho[mi]nes facultatem cogitandi materiae competere, quam certum est quodraturam in circulo nunquam deprehensum iri*".

Hierher stammt auch der Nicolesche Beweis von der Einheit des Denkens, der Disput schließlich über die Tierseele.

Im Anschluß an diese Materialisten ist nun noch ein seltsamer Jünger Epikurs zu nennen:

Prémontval (1716—1764),

eigentlich André Pierre le Guay, der sich de Prémontval nannte. Für uns von besonderem Interesse, weil er in Berlin beim alten Fritz endete und der Berliner Akademie angehörte. Er hatte in Paris eine freie Schule der Mathematik gegründet, mußte aber 1744 von dort fliehen, nachdem er dem Pater Tournemine eine Reihe von Briefen gegen die Transsubstantiation u. a. Dogmen, geschrieben. 1752 wurde der Flüchtling nach Berlin berufen, wo er ebenfalls ein Erziehungsinstitut gründete. Seine Frau war Vorleserin der Prinzessin Wilhelmine.

Von diesem merkwürdigen Manne bucht und bespricht unser Philosoph eine nicht minder merkwürdige Paradoxie, die bestimmt gewesen ist, den kosmologischen Beweis außer Kraft zu setzen. Unser Philosoph bespricht ihn von S. 117 ab: *mundus hic non ex fortuito atomorum concursu originem duxit, sed ab ente summe intelligente conditus est.* Ein historischer Überblick leitet ein: Epikurs (eigentlich Demokrits!) Zufallschöpfung (S. 118), Ciceros Widerlegung derselben (S. 120). Eine lange Folge von Einwürfen und Widerlegungen schließt sich an, in der die Ablösung der Generationen (S. 125) *quantumcumque igitur protrahatur series entium ab invicem pro succesive productorum semper deveniendum est ad aliquam causam primam* und die Gravitation (S. 139) herangezogen werden.

Den alten Lehrsatz des Epikur, den nach Huet (*De la Foiblesse* Buch III, Kap. XVI) Gassendi schon einmal modernisiert, bringt Prémontval in neues Gewand: *cum domino de prémunval atque mundus iste, quantumvis praeclare ordinatus, non solum potuit, sed et certo debuit ex fortuito atomorum concursu effarmari.*

Prémontval stellt sich als echter Mathematiker vor, daß, wenn man die Buchstaben *ar*, die ersten der *Aeneis*, würfe, man 50% Wahrscheinlichkeit habe, daß sie in der Reihenfolge *ar* herauskämen. Nimmt

man die ersten vier Buchstaben, so sinkt die Wahrscheinlichkeit, es existieren 24 Kombinationen: *il n'y a si petits mathématiciens qui ne sachent que quatre lettres ont vingt quatre combinaisons differentes,* aber in 23 Würfen ist diese Ungunst ausgeglichen, und wenn ich die Möglichkeit habe, so oft zu werfen, wie ich will, so kann ich mit Bestimmtheit darauf rechnen, daß ich einmal richtig werfe. Und ebenso mit dem ersten Vers; und ebenso mit der ganzen *Aeneis*:

*S'agit il même de toute l'eneide, veut on supposer qu'on a mis dans une grande roue autant de caracteres qu'il y en a dans ce beau poëme et qu'on les y a bien mêlé, la probabilité que le hazard ne les fera point sortir selon l'ordre quils ont dans l'énéide est comme immense; Le nombre de combinaisons contraires e[s]t au delà de toute immagination, mais enfin ce nombre répeté un pareil nombre de fois, le paris devient egal qu'on rencontrera l'aeneide ou qu'on ne la rencontrera pas; et le paris étant egal, si l'on. Nous avons vu néanmoins dans ces derniers tems s'élever Gassendi, portant le caractère de Prêtre, qui a fait renaître cette secte (d'Epicure) ... et qui a merité l'approbation de plusieurs personnes doctes et pieuses.*

*refait encore cent mille million de fois autant de tentative[s], le prodige ne seroit point alors que le hazard rencontrâ[t] l'aeneide, mais le prodige seroit qu'il ne la rencontrâ[t]pas. Ce sont là les premiers elemens de la doctrine mathématique[s] des paris ou de l'analise des sorts etc.*

Wir vermuten diese Stelle vorab in Prémontvals akademischem Vortrag „*Du Hazard sous l'Empire de la Providence*" (Berlin 1755). Dort bespricht der Verfasser in lebhafter Weise ältere und zeitgenössische Systeme, (S. 25) „*le grand Descartes, .. le plus grand Neuton, le mediocre Gassendi, le sublime Malebranche*" usw. In einem weiteren Teil auch seine deutschen Zeitgenossen (Leibnitz nennt er natürlich fast auf jeder Seite) Wolf und die Professoren Baumgarten (Halle) und Böhme (Göttingen) (S. 95, 96). Während er sich darauf beschränkt, seine Zufallslehre vorzutragen, kommt er mit keinem Worte auf das Problem der Weltschöpfung.

Wir erfahren aber, daß eine andere Schrift, die *Pensées sur la liberté*, um 6 Monate mit ähnlichem Inhalte vorausging, und daß er die Konsequenzen seiner Lehre in den *Protestations et Déclarations philosophiques* ziehen will. An diese Adresse haben wir uns also nun zu wenden.

Die erstgenannte ist die Schrift, deren Moses Mendelssohn in seinem vierten Gespräche zwischen Kallisthenes und Numesian Erwähnung tut: „Ich rede von dem Verfasser der *pensées sur la liberté*, einem Gelehrten, dem es gewiß an Talenten nicht fehlt, den Namen eines wahren Weltweisen zu verdienen. Allein an Geduld muß es ihm notwendig gefehlt haben, seine Einfälle zu zergliedern und sie bis auf die ersten Gründe der menschlichen Erkenntnis zurückzuführen".

Die *Pensées sur la liberté* erschienen 1754 in Berlin als erster Teil der genannten *Protestations et Declarations Philosophiques.* Auf dem Titelblatt ist auf einem Stiche dargestellt, wie Mucius Scaevola sich die Hand verbrennen läßt: „*Tales trecentos esse!*" ist das Motto, nämlich 300 andere, die mit gleicher Kühnheit wie Le Guay-Prémontval für die Wahrheit eintreten wollten. Ein Nachwort erklärt die Titelvignette allen denen, die sie nicht verstehen sollten. Das Buch ist dem Prinzen Friedrich Heinrich gewidmet, dem Bruder Friedrichs des Großen: *un Prince, digne Frere du plus sage des Rois, humain, guerrier, philosophe, ami des lettres et de ceux qui les cultivent. Aprenez qu'il fut mon Bienfaiteur.* Die *Pensées* Prémontvals überzeugen uns davor, daß er ein sehr guter Redner gewesen sein muß, um den Hof und die Akademie für sich haben gewinnen zu können. In seinen Druckwerken steht der Charlatan überall zwischen den Zeilen.

Von der Zufallschöpfung steht auch in diesem Werkchen nichts, so daß, da alles später Erschienene unserem Autor nicht mehr als Quelle dienen konnte, wir auf den Zufall angewiesen sind, der uns vielleicht einmal die richtige Quelle in die Hand spielt. Oder sollte auch hier eine Tradition Prémontval dieses Glied seiner Zufallslehre nur zugeschoben haben? — Übrigens findet sich diese Anwendung der Permutationen auf die Schöpfung in der Tat schon bei Gassendi und Cyrano.

* * *

Ein sehr interessantes Buch für den, der die Zeitfragen des XVII. Jahrhunderts kennt, ist das anonyme:

De l'action de Dieu sur les Creatures: Traité dans lequel on prouve la Premotion Physique par le raisonnement (Lille 1713).

Es behandelt die Fragen, die seit Molina und Jansenius brennend waren und die man mit den Schlagwörtern *Molinismus*

und *Jansenismus* kennzeichnet. Der Streit hat Pascals *Lettres-Provinciales* und eine köstliche Darstellung seiner Peripathien in Voltaires *Louis XIV.* erzeugt.

Der spanische Jesuit Molina (1535—1601) war der Lehrer der merkwürdigen Theorie von den beiden Gnaden, der hinreichenden und der wirksamen: „Nach ihm (Molina) will Gott alle selig machen, jedoch unter der Bedingung, daß sie selbst es wollen oder den von Gott ihnen verliehenen Gnaden entsprechen und folgen; sein Beistand dazu ist bei allen hinreichend, das Heil zu erlangen, obschon er nach seinem Wohlgefallen dem einen mehr als dem anderen zuteil werden läßt. Dieselbe Gnade ist daher bei dem einen wirksam, bei dem anderen unwirksam.... Der Unterschied der wirksamen und der bloß hinreichenden Gnade stammt also aus dem Willen des Menschen" [22]). Dieser ungereimte Versuch des Augustinus Prädestinationslehre mit der Willensfreiheit in Einklang zu bringen, ist niemals treffender als von Pascal charakterisiert worden: „*C'est à dire, .. que tous ont assez de grace et que tous n'en ont pas assez*; *c'est à dire que cette grace suffit, quoiqu'elle ne suffise pas, c'est à dire qu'elle est suffisante de nom et insuffisante en effet.*" [23])

Jansenius Werk: *Augustinus* erschien erst zwei Jahre nach seinem Tode 1640, und um ihn sammelten sich die Gegner der Jesuiten, des Molinismus, die katholische Intelligenz Frankreichs, der streitbare Arnauld, der Polyhistor Huet, der genannte Nicole an ihrer Spitze.

Das hier herangezogene anonyme Buch ist nun im wesentlichen eine Streitschrift gegen Molina, die, wenn auch verspätet, dennoch

---

[22]) Kardinal Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte III, 3. Aufl. 365.

[23]) Voltaire hat selten die Gelegenheit vorübergehen lassen, wenn er sich über die Haarspaltereien der ihm vorangegangenen Generation lustig machen konnte. So bei Berufung der Jungfrau von Orléans (II. Gesang):

La grâce agit: cette augustine grâce
Dans son esprit porte un jour efficace.

Oder wenn er im III. Gesang Molina witzig nennt: *sufisant Molina*, den Jansenismus aber:

Enfant perdu de la grâce efficace.

Beide aber würde er miteinander versöhnen, wenn er dazu die Macht hätte:

Que si j'étais archevêque de Paris,
Je tâcherais avec le moliniste
D'aprivoiser le rude janséniste.

durch ihren volkstümlichen Ton, den sich unser Metaphysiker zunutze machte, nicht ohne Einfluß auf die Geister des XVIII. Jahrhunderts gewesen sein mag. Malebranche hat sie jedenfalls einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt in seinen *Réflexions sur la prémotion physique.*

Der größere Teil des II. Bandes ist der Widerlegung Molinas gewidmet (Bd. II, S. 336 ff.). Er wirft ihm mangelhaftes Verständnis der Werke der Kirchenväter und der Konzilbeschlüsse vor (S. 347), er verspottet ihn, Dinge gefunden zu haben, die allen Vätern verborgen geblieben (S. 361). Falsche Auslegung (S. 370), unglückliche Hand in der Wahl der Exempel (S. 397, 398) sind noch seine geringsten Sünden. S. 388 und 389 werden ihm noch dazu eine Reihe falscher Zitate nachgewiesen: „*Le S. Ambroise que cite Molina, n'est rien moins que S. Ambroise, non plus que le S. Jérome. Il s'agit d'un Commentaire sur les Epêtres de S. Paul*“ ... und dieser Kommentar ist bereits, als mit den Irrtümern der Pelagianer durchsetzt, erkannt worden. „*Voilà les Peres sur lesquels Molina fait un si grand fond! Cet Auteur n'est pas heureux en citations*“. Und er bringt hierfür noch ein paar Beispiele. So faßt er später sein Urteil zusammen (S. 423): *De quelque côté qu'on envisage le systeme de Molina, on le voit retomber dans cette affreuse consequence* (Gott der Urheber der Sünde), *qu'il auroit évitée, s'il n'avoit voulu se fraier une voie nouvelle, et s'écarter non seulement de ce qu'ont enseigné les anciens, comme il l'avoue, mais encore les Docteurs de l'Ecole.*

Was aber hat uns bewogen, auf diesen müßigen Streit uns länger einzulassen, der bereits in der Metaphysik unseres Philosophen einen Nachhall nicht mehr findet? — Das ist, daß, wenn er dies Werk zustimmend benutzt, er kein Jesuit sein kann und eine freie katholische Richtung bei ihm feststeht.

Dies war schon durch folgende Beobachtungen wahrscheinlich. Die Cartesianer wie die Jansenisten wurden von den Jesuiten und ihrer Partei als Calvinisten angesehen, ihre Bücher standen auf dem Index. Ihre Lehren vorzutragen, war an der Universität verboten. Gassendi wurde allein darum ausgenommen, weil er die cartesianische Lehre bekämpft hatte (vgl. Erdmann, Geschichte der Philosophie II, 34). Unser Philosoph nennt und zitiert Descartes und Malebranche von den Cartesianern, jenem mehrfach beipflichtend und ihn lobend *(laudatus*

*autor).* Er nennt *doctissimum Huetium*, also einen Jansenisten, braucht ein Zitat von Nicole: Hier wird es offenbar: Ein Buch wird herangezogen, das bestimmt ist, ein jesuitisches System, das über ein Jahrhundert von den Jesuiten verteidigt wurde, zu zerpflücken.

Er zitiert es S. 44: Der Verfasser denkt mit ihm gleich, daß *Relationen* keine *Entitäten* sind, und hat dies durch ein gleiches Beispiel glaubwürdig gemacht (vgl. S. ): hanc secundam probationem mira energia (NB.!) gallice prosecutus est author libri, cui titulus, actions de dieu sur les créatures; illius verba accipite:

*Il y a vingt ans que personne au monde n'avoit un front, des yeux, une physionomie semblable à la mienne. Depuis ce temps [— là], il est né au Pérou un homme qui me ressemble. Dira-t-on qu'une petite entite, nommée ressemblance, est partie du Pérou, a traversé les mers, est venu[e] me choisir au milieu de tous les peuples de l'Europe pour se (placer sur mon nez)? [planter sur mon visage]? Si[l']on me repond qu'elle est resté au Pérou, et qu'il n'y a que mon confrère Américain, qui ait par devers lui cet être de ressemblance, j'aurai lieu de me plaindre de ce qu'on le fait plus riche que moi: Car je prétens que la similitude doit etre égale pour les deux termes, qu'elle est dans l'un aussi bien que dans l'autre, et .... je veux avoir ma part dans cel être nouveau* usw.

Er erwähnt ihn des weiteren bei dem Streit über die Eucharistie (S. 55): *tandem ex authoris libri, cui titulus, actions de dieu sur les creatures, fatetur autor* (!) *praedictus modos corporum non distinguere aliter à corporibus modificatis, et in hoc consentit cum carthesio.*

Braucht wieder ein längeres Zitat von ihm, um zu erweisen, daß die *Modi* der Körper und Seelen nicht ebensoviel neue *Entitäten* seien. Dieser schrieb: *Je prens dans ma main un nombre de jettons; je les arrange sur une table, j'en fais un quarré, ensuite un triangle, un héxagone* [24]). .... *Est-il croyable que la figure triangulaire, ou que la quadrature (est) [soit] un être different des [de ces] jettons arrangés en triangle (ou) [et] en quarré, et que, quand je brouille mes jettons arrangés en quarre, un petit être nommé quadrature s'envole sur les champs; et (qu' aussitot) [que sitôt] que je les arrange de nouveau, il sort(e) de nouveau du sein du néant, et qu'il (aille) [va] se loger sur cet arrangement (d'êtres formés) [qui vient d'être formé]?*

---

[24]) Hierfür verschreibt die Metaphysik: *axadode* (?!).

*L'admirablé fecundite [si], en répandant des jettons sur une table, (j'aurai) [j'avois] le pouvoir de verser de nouveaux êtres à pleines mains*! usw. Unsere Metaphysik schreibt über zwei Seiten lang das genannte Werkchen aus und zeigt so deutlich das Gewicht, welches sie auf dasselbe legt.

Beide aus dem Werke „*Actions de dieu*" herangezogenen Partien finden sich zusammengeschlossen in dessen erster Abteilung Kap. II (Bd. I, S. 13), und hiernach haben wir den Text, soweit wir ihn aufnahmen, durchkorrigiert.

Daß das Buch, das unser Dozent hierbei nannte, keine Weltanschauung predigt, die der orthodoxen Kirche genehm ist, mußte er nach Lektüre der ersten Seiten erfahren. Der anonyme Verfasser setzt den Thomisten die neueren Philosophen entgegen: *Les nouveaux Philosophes, éclairés par les lumières de la raison et de l'expérience ... ont montré que toutes les actions consistent dans le mouvement, dont Dieu seule est la cause physique, réelle et immédiate.* Der Ausdruck *cause occasionelle* wird im folgenden mehrfach im Sinne der Cartesianer gebraucht, die er aber nicht nennt. Er bricht ab, denn sein Stoff ist so vorzüglich von berühmten Autoren behandelt worden *(si bien traittée et avec tant de netteté et de lumiere par d'illustres Auteurs)*, daß er nur bei Gelegenheiten auf sie zu weisen braucht.

Dem schließt sich dann eine Definition der Bewegung an, die ich vorab für die seine halte (S. 10): *la seule production successive d'un corps dans les parties différentes de l'espace, suffit pour donner l'idée du mouvement. Et de là je conclus démonstrativement que, puisque cette production continuée en divers espaces suffit pour remplir l'idée du mouvement, elle suffit aussi pour constituer sa nature et son essence.*

Unser Metaphysiker hat diese Lehre gekannt und sie (S. 340) bei Widerlegung der Einwände gegen eine direkte Einwirkung der Seele auf den Leib besprochen und zwar mit Worten, die andeuten, daß er seinen Einwurf wohl hierher hat:

| *Actions de Dieu* S. 11. | *Metaphysica* S. 340. |
|---|---|
| le mouvement .. est .. la production successive d'un corps dans les différentes parties de l'espace. | corpora movere nihil aliud est quam illa in diversis successive locis creare. |

Es erhellt hieraus mit voller Evidenz, daß unser Philosoph kein Jesuit war und in keinem Jesuitenkolleg hat lehren können. Er kennt

die Ansichten des Verfassers der *actions de dieu*, er bekämpft sie teils selber, aber er zitiert sie in langen Partien als Autorität. Das täte ein Jesuit nie. Ganz abgesehen davon, daß die Jesuiten in erster Linie jesuitische Zitate zu bringen pflegen.

---

Wir sind am Ende. Es bleibt uns, nach der anonymen Schrift, nur noch eine zweite übrig zu nennen, die kollektiv herausgegebene:

### Enzyklopädie.

Man weiß, daß dies berühmte Werk, das unter der Ägide von Diderot allmählich erschien, das Mitarbeiter, wie Voltaire, d'Alembert hatte, dem Jahrhundert sein Gepräge gibt, als die erste große Zusammenfassung des modernen Wissens. War doch Bayles *Dictionnaire* nur Eigennamen gewidmet und auf philosophische Dinge beschränkt. Daß sein Buch den Keim zu dem jüngeren gibt, sei hierbei nicht vergessen und Artikel der neuen *Encyclopedie*, wie beispielsweise Spinoza, *Manichéens* u. a., stammen in wesentlichen Teilen aus Bayles älterem Handbuch.

Unser Philosoph hat den IV. Band, der 1754 in Paris erschien, benutzt und greift dessen Artikel *Création* an (S. 186): *dico non omnes antiquitatis homines credidisse impossibilem esse creationem ut id falso asserunt authores (ensichel)* (gestrichen) *ensiclici articulo creation: namque plato arbitratus est deum sola sua voluntate mundum hunc creasse, et e'nulla prae existente materia efficisse; ita quoque censisse quosdam pythagoreos testatur doctissimus Huetius.*

Diese Behauptung wird in der Tat in dem genannten Artikel, der in der Hauptsache von dem Berliner Refugié Formey (1711 bis 1797), dem Dekan der Berliner Akademie, stammt, aufgestellt. Es wird darin gesagt (S. 438): *Nous ne craindrons point d'avancer sur la foi de leurs ouvrages, que tous les philosophes anciens ont crû que la matière première avoit été de toute éternité.* Es wird daher auch, was unser Philosoph verschweigt, ausdrücklich gesagt, daß die Ansichten der Gelehrten über diesen Punkt geteilt seien, daß es aber sehr problematisch sei, ob alte Philosophen etwas ähnliches wie die Schöpfung angenommen hätten. Diese Dinge werden dann später S. 440 ff. genauer auseinandergesetzt.

## Schlußwort.

Das Manuskript, das zu dieser Arbeit das Material lieferte, hat uns einen Einblick in den philosophischen Hörsaal des XVIII. Jahrhunderts gewährt. Die Metaphysik bewegt sich noch in den Bahnen des Mittelalters. Vortragssprache und Art sind noch scholastisch, Behauptungen und Einwürfe werden noch in die Form von Syllogismen gekleidet, der Inhalt steht, fern von der zeitgenössischen Kritik, auf dem Boden religiöser Tradition, ohne aber in dem immer noch brennenden Streite zwischen Jansenisten und Jesuiten Partei zu ergreifen. Ein paarmal werden Fragen rein theologischer Natur abgelehnt, also schon eine gewisse Grenze zwischen Philosophie und Theologie gezogen.

Die neuere Zeit zeigt sich bei Heranziehung zeitgenössischer Systeme, die als Belege benutzt werden, meist aber als Einwürfe widerlegt werden sollen. Hier erhalten wir kein schlechtes Bild von der Fülle der Anschauungen, welche die Zeit förderte. Die Hauptvertreter der jeweilig einschlägigen Systeme werden stets genannt und zitiert. Aber auch solche, deren Systeme längst vergessen sind, werden angeführt, so der Arzt de la Peyronie bei Besprechung der Theorie vom Sitze der Seele, so Leclerc bei Besprechung der Verbindung von Seele und Leib, die der Zeit so viel Kopfzerbrechen verursachte.

Ein größeres historisches Wissen ist hierbei dem Verfasser abzusprechen, in der älteren Zeit gehen seine Kenntnisse über Descartes' Werke kaum hinaus, seine Mitteilungen über die Philosophie der Alten scheinen durchaus konventionell und aus zweiter Hand zu stammen, Spinozas Ethik kennt er im Urtexte nicht, da er das erste Buch desselben für das ganze Werk hält. Seine gründlicheren Kenntnisse beginnen erst mit den Zeitgenossen.

Auch von historischem Sinne können wir bei unserem Metaphysiker kaum sprechen, wie wir dies etwa bei Bayle könnten. Unser Metaphysiker ist ebensowenig imstande, Bayles historische Methode zu verstehen, wie die meisten anderen Zeitgenossen, und hält ihn, trotz aller Proteste, für den Verteidiger des Manichäertums, wo Bayle doch nur eingehender Historiker, wenn auch nicht ganz ohne Parteinahme, gewesen war.

Wo hier und da der Versuch, historisch zu systematisieren, auffällt, wie beispielsweise bei der Besprechung der Systeme über die

Verbindung zwischen Seele und Leib, handelt es sich um Gemeinplätze der Zeit, die wohl Gemeingut aller philosophischen Lehrstühle waren und auch in der Literatur mehrfach vorkommen.

Vollends zeigt sich der Kontrast zwischen der historischen Auffassung unserer Zeit und derjenigen unseres Metaphysikers beim Zitieren. Daß er Leibnitzens mittelmäßiges Französisch mit dem feinen Stilgefühl des Zeitgenossen Voltaires durchkorrigiert, findet in eben diesem Gefühl seine Erklärung, das eben stärker war wie das Gebot der Treue. Die Art aber, wie beispielsweise Bayles „Schwierigkeiten" der Manichäer angeführt werden, so daß dieselben Bayles Schreibart vollkommen verlieren und nur entfernte Ähnlichkeit mit ihren angeblichen Originalen noch aufweisen, ist uns kaum mehr verständlich. Bei anderen Zitaten ist er getreuer, bei kleineren Abweichungen kann man außerdem nie bestimmen, ob sie dem Dozenten, dem Hörer oder gar dem Kopisten zuzuschreiben sind.

Im ganzen kann man nicht sagen, daß der Hörer eines solchen Kollegs in durchaus unzeitgemäßer Weise unterrichtet wurde. Die Mißstände, deren Voltaire seine Jesuitenschule zieh, die ihren Schülern das zu Bekämpfende einfach verschwieg, sie mit verbundenen Augen an allem Verbotenen vorbeiführte, herrschen hier nicht.

Eigentlich können wir eine große Unbefangenheit im Zitieren der Gegner konstatieren. Wer die Vorlesungen gehört und begriffen hatte, war in den Hauptfragen der Philosophie, die die Zeit bewegten, nicht schlecht zu Hause, von welchem Standpunkte er sie auch immer gehört haben mochte.

Und so entrollen sie uns heute ein interessantes Bild von Zeit und Zeitgenossen, füllen eine Lücke in unseren Kenntnissen von jenen Tagen, die zwar noch nicht so lange verflossen sind, deren gesprochenes Wort aber dennoch längst verhallt ist.

Man wird, glaube ich, diesen Vorlesungen des XVIII. Jahrhunderts, die kulturhistorisch für ihre Zeit eine solch hohe Bedeutung hatten, immer mehr seine Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Das Material ist wohl nicht so selten, als man denkt. Unter den französischen Manuskripten der Münchener Staatsbibliothek befinden sich vier Abschriften oder Diktate von Vorlesungen, die wahrscheinlich sämtlich von dem Gouverneur der Pagen, dem Franzosen de Brie im Jahre 1728 gehalten worden waren:

1. *Gall.* 237. De Brie, Gouverneur des Pages de l'Electeur de Bavière. *Logica*, scripsit Gaspar Livizzani 1728.

2. *Gall.* 238. Dasselbe scripsit Paul de Livizzani.

3. *Gall.* 239. *La Metaphysique ou la première Philosophie commancée à ecrire Par moi Paul de Livizzani Le venderdi (!) 21. Mai 1728.*

4. *Gall.* 240. Dasselbe von anderer Hand.

Die *Metaphysik* ist wahrscheinlich auch von De Brie. Von einer steten Rücksicht auf die Aufklärung, wie in meinem Manuskript, ist hier natürlich keine Rede. Interessant ist hier vor allem der stets betonte Gegensatz gegen die Lehrweise der Schulen und die lateinischen Metaphysikvorträge. So der Beginn des Kapitel 1, gleich zu Anfang: *la distinction qu'on a contume de faire dans les ecoles et qui ne convient que lorsqu'on s'exprime en latin.* Ebenso Manuskript *Gall.* 240, f° 3: *On demande dans les écoles* .. 4 v. *On a coutume dans les écoles* .. 5 v. *comme on parle dans les écoles* usw.

Vielleicht findet sich einmal ein Doktorand, der über diese Vorlesungen de Bries ausführlicher berichtet. Sicherlich glaube ich, daß an den meisten Bibliotheken sich Spuren und Reste dieses Zeitalters der Philosophievorlesungen finden werden.

---

# XV.

# Die Ἀπόφασις des Simon Magus.

Von

Dr. **Alexander Redlich** in Wien.

Wenn ich die oft behandelte Simonfrage nochmals aufrolle, so geschieht es in der Absicht, zunächst die in ihr enthaltenen und, wie ich glaube, ganz verschiedenen Probleme aus ihrer bisherigen Verschlingung zu befreien, und zweitens für die chronologische und somit auch qualitative Wertung des in den verschiedenen Quellen niedergelegten Tatsachenmaterials aus eben diesen Tatsachen selbst eine neue Basis zu finden. Mein erstgenannter Vorsatz richtet sich vor allem gegen die bisher übliche Verknüpfung der Untersuchungen über die Persönlichkeit Simons und über sein System. Ich will keineswegs den m. E. vergeblichen Versuch machen, Chr. F. Baurs Simon-Paulus-Hypothese umzustoßen; aber ich halte es für verfehlt, den Erwägungen, welche von dieser Hypothese ausgegangen sind oder ausgehen können, irgendwelchen Einfluß auf die Kritik des unter dem Namen Simons des Magiers überlieferten gnostischen Systems zu gestatten. Ich glaube vielmehr, daß sich ein historischer Simon, wenn überhaupt, nur durch strenges Auseinanderhalten historischer und dogmatischer oder auch mythischer Züge erweisen läßt; und hierfür ist die genaue und unbefangene Kenntnis des mit seinem Namen traditionell verknüpften Systems erste Bedingung.

Eine ebenso kritische Stellungnahme ist aber auch gegenüber dem Verhältnis der Quellen untereinander am Platze. Die meisten gnostischen Systeme haben während ihres lebendigen Bestehens Wandlungen, ja auch Spaltungen durchmachen müssen; und es wäre verfehlt, aus all den unter solchen Verhältnissen entstandenen Überlieferungen über dasselbe System ein einheitliches Schema erzwingen zu wollen. Das wird erst dann möglich sein, wenn sich eine Urform

erweisen läßt, die die Keime aller späteren Formen unzweifelhaft in sich trägt.

Diese beiden Forderungen scheinen mir für das System des Simon Magus in der von Hippolytos benützten Ἀπόφασις erfüllt zu sein. Ich versuche daher an der Hand dieser Quelle eine neuerliche Rekonstruktion seines Systems.

I.

Die Darstellung des simonischen Systems bei Hippolytos ist auf den ersten Blick dadurch eigentümlich, daß sie zwei Terminologien gleichzeitig durchführt: eine elementare und eine abstrakte, hypostasenartige. .... πῦρ εἶναι τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν· heißt es zu Beginn, und gleich darauf: ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν, ferner: ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τό πῦρ, οὐδὲν ἁπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἁπλᾶ λέγοντες τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἁπλοῦν εἶναι νενομίκασιν κτλ. Desgleichen werden später in der Kosmogonie die sechs Weltwurzeln zweifach aufgezählt: als νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ὄνομα, λογισμός, ἐνθύμησις; dann aber auch: οὐρανός, γῆ, ἥλιος, σελήνη, ἀήρ, ὕδωρ. Es ist augenscheinlich, daß diese beiden Kategorien göttlicher oder kosmischer Existenzen einander systematisch entsprechen müssen, wenn anders von einem geschlossenen System die Rede sein soll und nicht von einem Gemisch verschiedenartiger, zusammenhangloser Vorstellungen. Der Text selbst weist teilweise auf diese parallele Konstruktion hin; und mit seiner Hilfe müssen wir zunächst versuchen, die dem System eigentümlichen Verhältnisse in möglichster Abstraktion herauszuheben, ohne vorerst noch das Wesen der einzelnen Glieder — seien es nun Elemente oder abstraktere Begriffe — genauer zu charakterisieren.

Ich beginne mit einer Relation, die sich als für das System zentral erweisen wird. Der Text besagt darüber[1]): πῦρ εἶναι τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν· Und weiter[2]): Ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, οὐδὲν ἁπλοῦν ..... ἀλλὰ γὰρ εἶναι τὴν τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν, καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν· κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερὰ τοῦ πυρὸς ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι. Ἔστι δὲ τοῦτο, ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν. Dieselbe Beziehung liegt an einer zweiten Stelle vor[3]): Οὗτος ἐστὶν ὁ

---

[1]) Hippol. ed. Duncker et Schneidewin p. 236, Z. 70 f.
[2]) Z. 82 ff. [3]) p. 252, Z. 35 ff.

Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος, ὢν ἀρσενόθηλυς δύναμις κατὰ τὴν προϋπάρχουσαν Δύναμιν ἀπέραντον .... ἐν μονότητι οὖσαν· ἀπὸ γὰρ ταύτης προελθοῦσα ἡ ἐν μονότητι ἐπίνοια ἐγένετο δύο. κἀκεῖνος ἦν εἷς· ἔχων γὰρ ἐν ἑαυτῷ αὐτὴν ἦν μόνος, οὐ μέντοι πρῶτος καίπερ προϋπάρχων, φανεὶς δὲ αὐτῷ ἀπὸ ἑαυτοῦ ἐγένετο δεύτεορς. Ἀλλ' οὐδὲ πατὴρ ἐκλήθη πρὶν αὐτὴν αὐτὸν ὀνομάσαι πατέρα. Ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ὑπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτῷ τὴν ἰδίαν ἐπίνοιαν, οὕτως καὶ ἡ φανεῖσα ἐπίνοια οὐκ ἐποίησεν (?), ἀλλὰ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν πατέρα ἐν ἑαυτῇ, τουτέστιν τὴν δύναμιν, καὶ ἐστιν ἀρσενόθηλυς δύναμις καὶ ἐπινοια, ὅθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦσιν (οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας) ἓν ὄντες.

In beiden Darstellungen ist die Rede von einer Einheit, die zur Zweiheit wird. Und zwar geht das zweifache Wesen aus dem ersten hervor und verhüllt es. Das erste Wesen ist ferner ein geistiges Prinzip, das zweite ein geformtes: καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ, ὅσα ἄν τις ἐπινόησῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπὼν τῶν ὁρατῶν. Τὸ δὲ κρυπτὸν πᾶν ὅ τι ἐννοήσει νοητόν, καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθείς[4]). Ebenso entsteht die Ἐπίνοια in der zweiten angeführten Stelle[5]) dadurch, daß der Πατήρ sich selbst denkt. Beide Male ist das zweite Wesen also genügend als verhüllende Form, das erste als Wesensinhalt gekennzeichnet.

Hippolytos selbst verweist uns für das bessere Verständnis dieses Tatbestandes auf zwei Hilfsmittel. Im 4. Buch führt er die Lehren der „Hebdomadarii" auf pythagoräische Zahlenspekulationen zurück und nennt hier zweimal das simonische System, das zweitemal in ausdrücklichem Zusammenhang mit dem valentinianischen[6]). Somit besäßen wir, falls die Ableitungen des Hippolytos richtig sind, eine Quelle und ein analoges gnostisches System zum simonischen. Und wirklich finden sich sofort Anhaltspunkte hierfür. So muß die Spekulation über Ein- und Zweiheit wohl als „pythagoräisch" bezeichnet werden. Bei Hippolytos selbst lesen wir als Einleitung zum valentinianischen System[7]): Πυθαγόρας τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὅλων[8]) ἀγέννητον ἀπεφήνατο τὴν Μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν Δυάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. Καὶ τῆς μὲν Δυάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν Μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα Δυάδα, γεννητὴν γεννητῶν ......

[4]) p. 238, Z. 90 ff.

[5]) Die ganze Stelle p. 250 Z. 24—252, 55, welche als Zitat aus der Ἀπόφασις bezeichnet wird, wollen wir kurz das „Fragment" nennen.

[6]) p. 124 f. [7]) p. 230. c VI, 23. [8]) Vgl. Simon l. c. p. 236, Z. 71.

καὶ ἔστιν ἡ μὲν Μονὰς ἄρσεν, ἡ δὲ Δυὰς θῆλυ. — Die Bezeichnung Πατήρ für die Μονάς findet sich ferner belegt bei den Valentinianern des Hippolytos [9]): καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτῶν ἡ προειρημένη Μονὰς Πατήρ. Hierbei mag sogleich konstatiert werden, daß das öfter zitierte Fragment aus der Απόφασις keinesfalls in richtigem Zusammenhang exzerpiert, sondern aus verschiedenen Stellen zusammengeschweißt wurde. Die beiden höchsten Wesen heißen anfangs μεγάλη Δύναμις Νοῦς τῶν ὅλων und 'Επίνοια. Zwischen ihnen, in noch zu erörternder Stellung, jedenfalls aber von ihnen verschieden, steht der Πατὴρ βαστάζων = 'Εστὼς Στὰς Στησόμενος. Dann aber wird, wie schon zitiert, ein Paar: Πατὴρ und Επίνοια, genannt und nur später durch Parenthesen kümmerlich als Δύναμις und 'Επίνοια kenntlich gemacht. Zum Schluß des Fragments heißt das Paar Νοῦς und 'Επίνοια. Es sei vorläufig nur festgestellt, daß die Ausdrücke Πατὴρ, Δύναμις und Νοῦς hier zur Bezeichnung desselben Begriffs verwendet werden, und daß dieser eine dem πῦρ κρυπτὸν analoge Stellung einnimmt.

Die beiden als analog befundenen Paare unterscheiden sich aber insofern, als das κρυπτὸν und φανερὸν τοῦ πυρός nicht in das Verhältnis männlich-weiblich zueinander gebracht sind. Aber auch hierfür findet sich eine entsprechende Variante in dem Kreise der valentinianischen Systeme. Aus der Lehre des Markos nämlich wird von Irenäus und seinen Nachfolgern Epiphanius [10]) und Hippolytos [11]) überliefert: Ὅτε τὸ πρῶτον ὁ πατὴρ ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ, ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἤνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο λόγον ὅμοιον αὐτῷ ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς.

Eine zweite Parallele bietet der m. E. ältere, mannweibliche Πατὴρ der Valentinianer, dessen bei Hippolytos [12]) Erwähnung getan wird. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν . . . . . . ἄθηλυν καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν Πατέρα νομίζουσιν εἶναι, ferner [13]): Προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ Πατήρ, ὥσπερ ἦν μόνος, Νοῦν καὶ 'Αλήθειαν, τουτέστι Δυάδα, ἥτις κυρία καὶ ἀρχὴ γέγονε καὶ μήτηρ πάντων τῶν ἐντὸς πληρωμάτος . . . . . αἰώνων . . . Auch Irenäus [14]) anerkennt diesen Tatbestand; ὁ δὲ Πατὴρ τὸν προειρημένον Ὅρον ἐπὶ τούτοις δία τοῦ Μονογενοῦς προβάλλεται ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ, ἀσύζυγον, ἀθήλυντον· τὸν γὰρ Πάτερα ποτὲ μὲν

[9]) p. 270, Z. 36. [10]) Haer. XXXIV, 4. [11]) Refut. VI, 42 (p. 30?).
[12]) Ref. VI 29 p. 270, Z. 37. [13]) l. c. p. 272, Z. 54 ff. [14]) 1, 4.

μετὰ συζυγίας τῆς Σιγῆς, ποτὲ δὲ καὶ ὥσπερ ἄρρεν καὶ θῆλυ εἶναι θέλουσι. In solchem Zusammenhange darf man wohl den von den Markosiern verehrten Πατήρ, ὁ μήτε ἄρσεν μήτε θῆλυ in einen ἀρσενόθηλυς umwandeln.

Wir finden also eine mannweibliche Monade; und diese erzeugt eine ihr völlig gleiche Dyas, mithin, wie schon a priori anzunehmen ist, ein ebenfalls mannweibliches Wesen. Die Texte rechtfertigen diese Annahme. Bei den Valentinianern des Hippolytos trägt das gezeugte Wesen neben der summarischen Bezeichnung Δυάς noch zwei getrennte Namen: Νοῦς für den männlichen, Ἀλήθεια für den weiblichen Teil. Unter diesen Namen figuriern die beiden in dem späteren System als Syzygie. Daß aber Hippolytos, resp. sein Gewährsmann, nach einer Quelle arbeitete, welche in der Dyas noch ein — offenbar mannweibliches — Wesen sah, läßt sich philologisch erweisen. Man beachte die Fortsetzung der oben angeführten Stelle aus dem Bericht über die Valentinianer: Προβληθεὶς δὲ ὁ Νοῦς καὶ ἡ Ἀλήθεια ἀπὸ τοῦ Πατρός, ἀπὸ γονύμου γόνιμος, προέβαλε καὶ αυτὸς Λόγον καὶ Ζωήν, τὸν Πατέρα μιμούμειος· ὁ δὲ Λόγος καὶ ἡ Ζωὴ προβάλλουσι κτλ. Es zeigt sich, daß Νοῦς καὶ Ἀλήθεια, und nur diese, durchaus als Singular konstruiert werden. Da aber diese Einheit von Νοῦς und Ἀλήθεια im späteren Text keinerlei Erwähnung mehr findet; da ferner die in der besagten Stelle überall angewandte männliche Endung auch eine Übereinstimmung mit Δυάς ausschließt, so ist anzunehmen, daß die zugrunde liegende Quelle nicht Νοῦς καὶ Ἀλήθεια, sondern einen, und zwar einen männlichen Namen gebraucht hat, und daß ein Redaktor die neue Doppelbezeichnung einführte, ohne sonst den Wortlaut zu ändern. Auch der Ausdruck προέβαλε spricht unbedingt gegen eine Zeugung im gewöhnlichen Sinn und für die Emanation aus einem Wesen.

Die Dyas läßt sich also in zwei Variationen erweisen: das einemal als mannweiblicher Vater und Sohn, das anderemal als Mann und Weib. Immer aber bleiben bestimmte Charakteristika aufrecht. Sie besteht aus dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen; letzteres ist Form oder Bild des ersteren und hat im Gegensatz zu diesem eine unmittelbare Beziehung zur physischen Welt, die des Schaffens oder Gebärens. Diese Merkmale haben wir gleich anfangs an dem Πατήρ und der Ἐπίνοια im Fragment der Apophasis erwiesen. Aber weitere Bedenken stehen noch im Wege. Die beiden werden nämlich

am Anfang des Fragments als δύο παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων ἀπὸ μιᾶς ῥίζης, ἥτις ἐστὶ δύναμις Σιγὴ ἀόρατος ἐκατάληπτος, bezeichnet; ferner sind sie ἐν Μονότητι, und vom Πατήρ wird ausdrücklich gesagt, daß er οὐ μέντοι πρῶτος καίπερ προϋπάρχων sei, letzteres offenbar im Verhältnis zur Ἐπίνοια. Wir müssen also annehmen, daß über den beiden ein Wesen steht, das Σιγή heißt und wohl die Μονότης ist. Dieser Einheit gegenüber sind sie die Zweiheit. Somit scheint sich hier das Verhältnis zwischen der Μονάς und Δυάς der Valentinianer zu wiederholen. Dann entspricht die Σιγή dem valentinianischen Πατήρ, was nach der späteren Zusammenstellung der beiden Namen zur ersten valentinianischen Syzygie nicht unwahrscheinlich ist. Der Πατήρ oder Νοῦς und die Ἐπίνοια aber entsprechen dann dem valentinianischen Paar Νοῦς — Ἀλήθεια; auch hier wirkt die Namensgleichheit überzeugend. Dann muß aber auch das zwischen der valentinianischen Monas und Dyas konstatierte Verhältnis auch zwischen der simonischen Sige und der Dyas (Νοῦς + Ἐπίνοια) herrschen, und so stehen diese beiden in der gleichen Beziehung wie Νοῦς und Ἐπίνοια selbst untereinander. Endlich aber ist der valentinianische Πατήρ und wohl auch die simonische Σιγή mannweiblich, kann also ebensogut als Doppelwesen mit denselben Beziehungen wie zwischen Νοῦς und Ἐπίνοια angesehen werden. Hier mag folgendes zur Klärung dienen.

Bousset [15]) hat bereits bewiesen, daß die beiden ersten Syzygien der Valentinianer genetisch in eines zusammenfallen, da der Βυθός bei Irenäus noch nicht als selbständiges Wesen erscheine. Indem ich mich dieser Meinung anschließe, möchte ich sie noch durch den Hinweis unterstützen, daß Πατήρ bei Irenäus das zweite [16]), bei Hippolytos das erste männliche Wesen bezeichnet. Wir haben es also vorläufig mit nur e i n e r Syzygie bzw. einem mannweiblichen Wesen zu tun. Dasselbe gilt aber auch bei Simon. Denn der Ausdruck Σιγή kommt nur ein einzigesmal vor; anderseits aber ist sonst [17]) die Δύναμις ἀπέραντος ausdrücklich als Urwesen (ῥίζα τῶν ὅλων) bezeichnet. Ursprünglich haben wir also bei Simon die zur Dyas entfaltete Monade Δύναμις = Νοῦς = Πατήρ und Ἐπίνοια; bei Valentin Πατήρ = Νοῦς und Ἀλήθεια.

---

[15]) Hauptprobleme der Gnosis p. 164. [16]) Vgl. den Πατὴρ βαστάζων bei Simon, wovon unten zu reden sein wird. [17]) p. 236 Z. 74. u. öfter.

Wenn nun von den beiden einander untergeordneten Wesen (oder Syzygien) das eine durch Textkritik als sekundär befunden wird, so kann doch keineswegs über das zwischen ihnen erwähnte Verhältnis hinweggegangen werden. Vielmehr ist anzunehmen, daß eine solche Tetras, wie sie sich aus zwei aufeinanderfolgenden Syzygien ergäbe, tatsächlich in den behandelten Systemen eine wichtige Rolle gespielt hat. Hippolytos berichtet hierüber mit Beziehung auf das valentinianische System über Pythagoras folgendes[18]): Δύο οὖν κατὰ τὸν Πυθαγόραν εἰσὶ κόσμοι, εἷς μὲν νοητός, ὃς ἔχει τὴν Μονάδα ἀρχήν, εἷς αἰσθητός, τούτου δέ ἐστι Τετρακτὺς ἔχουσα ἰῶτα τὴν μίαν κεραίαν, ἀριθμὸν τέλειον. Danach ist die Monas der Inbegriff des geistigen, die Gottheit an sich, die Tetraktys aber die zum Kosmos entfaltete Gottheit. Denn es heißt bei Hippolytos anderwärts[19]) noch über Pythagoras: Ρυὲν γὰρ ἐπὶ μῆκος γίνεται (sc. τὸ σημεῖον) γραμμὴ μετὰ τὴν ρύσιν, πέρας ἔχουσα σημεῖον, γραμμὴ δὲ ἐπὶ πλάτος ρυεῖσα ἐπίπεδον γεννᾷ, πέρατα δὲ ἐπιπέδου γραμμαί, ἐπίπεδον δὲ ρυὲν εἰς βάθος γίνεται σῶμα. στερεοῦ δὲ ὑπάρξαντος οὕτως ἐξ ἐλαχίστου σημείου παντελῶς ἡ τοῦ μεγάλου σώματος ὑπέστη φύσις, καὶ τοῦτο ἐστὶν ὃ λέγει Σίμων οὕτως· Τὸ μικρὸν μέγα ἔσται, οἱονεὶ σημεῖον ὄν, τὸ δὲ μέγα ἀπέραντον. Dieser letztere Hinweis und seine Wiederholungen in der Darstellung des Systems[20]) würden schon an sich genügen, um die Tetraktys in der simonischen Lehre nachzuweisen und auszudeuten.

Wir finden sie aber ausdrücklich genannt: καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ (sc. δένδρῳ) περικείμενον φλοιόν[21]). Die Zerlegung des Feuerbaumes gerade in vier Teile kann nicht zufällig sein, um so weniger, als wir die Vier in unserem System noch häufig finden werden. Irritierend wirkt auf den ersten Blick die Sechszahl der ῥίζαι[22]), welche zur Weltschöpfung aus dem Feuer genommen werden. Hat sich doch die Vier als Zahl des Kosmos ergeben. Zur Untersuchung dieser Sechs können wir wieder die Lehre der Valentinianer heranziehen. Denn die Überlieferung des Hippolytos zeigt deutlich, daß hier zunächst nicht vier, sondern — ebenso wie bei Simon — drei Syzygien angenommen wurden, und die früher erwähnte Behauptung Boussets, Βυθός (Πατήρ) = Νοῦς, kommt hierbei

[18]) VI, 24 p. 262. [19]) IV 51 p. 124. [20]) p. 244 Z. 91 ff.; p. 250, Z. 14 ff.
[21]) p. 238, Z. 98 ff. [22]) p. 240, Z. 35.

zustatten. Von demselben Gelehrten ist auch konstatiert worden, daß nach Irenäus 12, 3 die Syzygie Ἄνθρωπος—Ἐκκλησία ursprünglich vor Λόγος—Ζωή stand. In beiden Systemen stehen also parallel:

| | |
|---|---|
| Νοῦς—Ἐπίνοια | Νοῦς—Ἀλήθεια |
| Φωνή—Ὄνομα | Ἄνθρωπος—Εκκλησία |
| Λογισμός—Ἐνθύμησις | Λόγος—Ζωή. |

Hierzu ist noch die zweite Äonenreihe der Simonianer: οὐρανός—γῆ, ἥλιος—σελήνη, ἀήρ—ὕδωρ heranzuziehen.

Bousset hat bereits die Ursprünglichkeit von Λόγος—Ζωή bezweifelt und eine frühereTetras Νοῦς—Ἀλήθεια, Ἄνθρωπος—Ἐκκλησία konstruiert. Diese Annahme findet eine beachtenswerte Parallele in der Darstellung des simonischen Systems: Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυναμέως τῆς ἀπεράντου[23]). Hier sind gerade jene vier Äonen aufgezählt, welche der von Bousset angenommenen Tetras entsprechen. Der fünfte und sechste fehlen. Ferner ist an der Aufzählung Οὐρανός—γῆ, ἥλιος—σελήνη, ἀήρ—ὕδῶρ die Einfügung von Sonne und Mond bemerkenswert. Bezüglich οὐρανός belehrt uns abermals eine Stelle des Hippolytos über Pythagoras[24]): ... ἐκ πυρὸς καὶ γῆς ἀέρα τε ὁ θεός ἐν μέσῳ θέμενος τὸ τοῦ παντὸς ἐδημιούργησε σῶμα. Das Verhältnis ist hier genau dasselbe, wie wenn es im Fragment der 'Ἀπόφασις heißt: (Νοῦς [= Δύναμις] καὶ Ἐπίνοια) ἀντιστοιχοῦντες ἀλλήλοις τὸ μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν ἀέρα ἀκατάληπτον. — Mit fernerer Berücksichtigung der Tatsache, daß einerseits πῦρ und δύναμις im simonischen System die gleiche Stelle einnehmen, daß aber anderseits Νοῦς und Ἐπίνοια ausdrücklich οὐρανός und γῆ gleichgesetzt werden, dürfen wir οὐρανός mit πῦρ identifizieren. Dann erhalten wir die vier Elemente, vermehrt um Sonne und Mond. Diese beiden wiederum bedeuten hier nichts anderes als das Licht[25]); über die Beziehung zwischen Licht und Feuer aber gibt u. a. eine Stelle des Hippolytos über Monoimus Aufschluß[26]): ἦν Ἄνθρωπος καὶ ἐγένετο υἱὸς Ἀνθρώπου, ἦν πῦρ καὶ ἐγένετο φῶς κτλ. Das Licht ist also der kosmische Ausdruck des πῦρ ὑπερουράνιον. Und auch bei Simon wird die ἑβδόμη δύναμις, welche ja in allen

[23]) p. 236, Z. 75 ff. [24]) p. 268, Z. 10 ff.

[25]) Vgl. den häufigen Kollektivausdruck φωστῆρες. Über ihre Einheit bei Pythagoras: W. Schultz, Pythagoras und Heraklit p. 24; ferner die Bezeichnung als ὄμματα des Himmels, Abel, Orphica p. 202, Pr. 123, V., 18.

[26]) p. 424, Z. 15.

Stücken der ἀγέννητος δύναμις (sc. πῦρ) gleicht, φῶς τῶν γινομένων genannt. Eine Reduktion der aufgezählten sechs Äonen auf vier Elemente: πῦρ, γῆ, ἀήρ, ὕδωρ scheint also sehr wohl möglich.

Unter dieser Voraussetzung sind wir imstande, die bisher gefundenen rein abstrakten Zahlenverhältnisse auch in der Elementenlehre des Simon wiederzuerkennen. Wie aus der Einheit die Zweiheit und aus dieser die Vier entsteht, so ist das πῦρ in seiner Zeugungsdisposition in ein κρυπτόν und φανερόν geschieden und entfaltet sich endlich zur Vierheit der Elemente, zum Kosmos.

Eine entsprechende sachliche Erwägung wird auch bezüglich der vermuteten Tetras: Δύναμις, Ἐπίνοια, Φωνή, Ὄνομα Klarheit geben. Der Gnostiker Markos[27]), ein Fortsetzer des valentinianischen Systems, behauptete, die göttliche Ἀλήθεια, welche die Τετρακτύς ist[28]), hätte ihn über ihr Wesen aufgeklärt, indem sie ihm die Schöpfung des Λόγος erzählte. Diese geschah aber durch eine ἐκφώνησις von vier φθόγγοι, die wiederum 30 στοιχεῖα enthielten. Später erfahren wir[29]), daß der Λόγος, da er von der Ἀλήθεια ausgesprochen war, ein ὄνομα wurde, oder vielmehr das ὄνομα, denn es besteht aus den 24 Buchstaben des Alphabets[30]). Die Schöpfung des Logos geschieht also mit Hilfe von φωνή und ὄνομα, wobei die erstere das für Menschen Erfaßbare, das letztere aber das Geheimnisvolle ist. Dazu die Stelle bei Epiph. XXXIV, 6 (Markos): οὐ τοῦτο, ὅπερ οἶδας καὶ δοκεῖς ἔχειν πάλαι, τούτεστιν ὄνομα — φωνὴν γὰρ ἔχεις μόνον αὐτοῦ, τὴν δὲ δύναμιν ἀγνοεῖς. Hier sei auch auf Joh. 3, 8 verwiesen: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει[31]).

Auch hier entfaltet sich also die Einheit zu einer Vierheit. Das Ὄνομα des Λόγος besteht aus den 24 Buchstaben; aber auch die Ἀλήθεια wird alphabetisch gedeutet[32]), darf also dem Logos gleichgesetzt werden, zumal sie ja die Tetraktys ist. Die Vierheit lautet also: Πατὴρ Ἀλήθεια Φωνή Ὄνομα. Das Verhältnis ist wieder dasselbe wie beim Πῦρ. Das zur Zeugung der vier Elemente disponierte Urelement ist

[27]) Vgl. Epiph. 34,4 ff., Iren. I 14, Hipp. VI, 42 ff.

[28]) Vgl. Iren. 1, 1: συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ (No-Naï) Ἀλήθειαν καὶ εἶναυ ταύτην πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν.

[29]) Hippol. p. 312. [30]) Hippol. VI 46, p. 312 ff.

[31]) Vgl. die Lehre der Naassener b. Hippol. V, 8, p. 154: φωνὴν μὲν αὐτοῦ ἠκούσαμεν, εἶδος δὲ οὐχ ἑωράκαμεν. [32]) Epiph. 34, 5.

ein doppeltes: κρυπτόν und φανερόν. Nach erfolgter Zeugung entfaltet es sich zu Vierheit, dem Kosmos. Ebenso wird die zum Aussprechen des Λόγος disponierte Πατήρ zur Zweiheit (daher auch der Ausdruck Ἔννοια; er denkt gewissermaßen zuerst den Λόγος); hat er ihn aber ausgesprochen (Φωνή, Ὄνομα), so ist er zur Tetraktys, zum Logos selbst, entfaltet.

Daß Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία Ersatzausdrücke für Φωνή und Ὄνομα sind, geht aus folgenden Stellen hervor: διὰ τοῦ Ἀνθρώπου ἡ φωνὴ προελθοῦσα ἐμόρφωσε τὰ ὅλα[33]). Ferner nach einer Aufzählung der 6 ὀνόματα der στοιχεῖα; τὰ δὲ καθ' ἕνα αὐτῶν καὶ ἑκάστου ἴδια ἐν τῷ ὀνόματι τῆς ἐκκλησίας ἐμπεριεχόμενα νοεῖσθαι ἔφη.

Damit ist für das simonische und valentinianische System eine gemeinsame, ursprüngliche Tetras festgestellt, welche das Aussprechen des Logos durch die Gottheit versinnbildlicht:

Πατήρ (=Νοῦς=Δύναμις)—Ἐπίνοια (=Ἀλήθεια)<br>
Φωνή —Ὄνομα.

Indem dieser Tetras die Vierheit der Elemente gleichgesetzt wird, ist ferner erwiesen, daß in dieser ursprünglichen Lehre κόσμος und λόγος Eins sind und daß sie durch die bloße Entfaltung des Gottes entstehen. Die Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Materie besteht in dieser ursprünglichen Lehre nicht.

## II.

Es gilt nun, den Zusammenhang zwischen der bisher gewonnenen Vierzahl und der Sechs- bzw. Siebenzahl des Systems richtig wiederherzustellen. Dazu mag eine Erwägung über das Entfalten der Monas zur Tetraktys beitragen. Aus der Lehre der Stoiker wird uns folgendes überliefert[34]): γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μῖξαν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. Die Art der Entfaltung der vier Elemente ist also die τροπή[35]), und das Feuer, welches der Anhang der τροπή ist, wird in der Tetras der Elemente mitgezählt, so daß es drei τροπαί gibt. In der simonischen Kosmologie ist uns die τροπή nicht mehr erhalten, wohl aber mehrfach in der ihm zugeschriebenen Anthropologie, wie später gezeigt werden soll. Eine Spur davon ist

[33]) Epiph. 34, 5. [34]) Diog. Laert. VII, 142. Arnim Fragm. Stoic. p. 28, Fragm. 102. [35]) Vgl. Stobaeus Ecl. I, 17, 3. l. c. Fr. 102.

ferner überall dort zu vermuten, wo Elemente oder auch nur mehr dämonische Gestalten oder Hypostasen nicht mit-, sondern aus- und nacheinander erstehen wie die valentinianischen Syzygien oder die sieben Söhne der Sophia bei den Gnostikern des Irenäus 30, 4. Bei richtiger Anwendung dieses Vorgangs auf die Tetras ist die Monas in der Dyas, diese in der Tetraktys enthalten.

Aber die Gnosis hat bereits mehr anthropomorphe Bilder für die kosmischen Verhältnisse. Sie läßt das tiefere Wesen vom höheren erzeugt und geboren werden, so daß beide sodann nebeneinander bestehen. So wird in unserem Fall die Dyas zum Eltern p a a r, aus dem die Tetraktys hervorgeht. Die Zahlbegriffe werden in ebenso viele Wesen zerlegt, so daß die Dyas = 2, die Tetras = 4 ist und es nunmehr im ganzen sechs Äonen gibt. Terminologisch wird diese Erweiterung durch Heranziehung von sinnverwandten Namen ermöglicht: Λογισμός—'Ενθύμησις, Λόγος—Ζωή.

Dieser Vorgang spielt sich auch in der Elementenlehre des Simon ab. Wir finden hier zwei verschiedene Stadien der Entwicklung festgehalten. Das einemal ist die Entfaltung des Feuers zum Kosmos der vier Elemente durch das Symbol des Baumes ausgedrückt. Καθόλου δέ ἐστιν εἰπεῖν, πάντων τῶν ὄντων, . . . κρυφίων καὶ φανερῶν . . . ἔστι θησαυρὸς τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον, οἱονεὶ δένδρον μέγα . . . ἐξ οὗ πᾶσα σὰρξ τρέφεται καὶ τὸ μὲν φάνερὸν τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ περικείμενον φλοιόν. Hier ist noch das πῦρ φανερόν, die Δυάς, mit dem Baum, der Τετράς, identifiziert. Hinzuzufügen wäre noch das κρυπτὸν τοῦ πυρός, die Monas, als Same, entsprechend der basilidianischen Vorstellung [36]: Τὸ δὲ σ π έ ρ μ α τ ο ῦ κ ό σ μ ο υ πάντα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, ὡς ὁ τοῦ σινάπεως κόκκος ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβὼν ἔχει πάντα ὁμοῦ, τὰς ῥίζας, τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα κτλ. Richtiger wäre übrigens das κρυπτὸν u n d φανερόν, also die Dyas mit dem Samen zu identifizieren. Jedenfalls aber sehen wir hier das pythagoreische τὸ μικρὸν μέγα γίνεται aus seiner rein mathematischen zu einer neuen Bedeutung gelangen: im Verhältnis wie von der Eins zur Vier entwickelt sich der Same zum κόσμος und, wie wir sehen werden, auch zum λόγος und zum ἄνθρωπος [37]).

[36]) Hippol. p. 358, Z. 1, VII, 21.

[37]) Die Annahme, daß die Ausdrücke μικρόν und μέγα in diesem Zusammenhang eine mystische Bedeutung erhielten, nötigt auch zu einer Korrektur der Stelle Acta 8,

Die Konstruktion einer Sechszahl bedeutet aber hier den Zusammenfluß verschiedener kosmologischer Ideengänge. Solche mehrdeutige Spekulationen liegen im Wesen des Gnostizismus, und die valentinianischen Systeme, deren Verwandtschaft mit dem simonischen wohl schon aus den bisherigen Erörterungen klar geworden ist, legen dafür beredtes Zeugnis ab. Im System des Markos wird die Sechszahl auf eine Dreizahl zurückgeführt. Τὰ μέντοι τρία στοιχεῖα, ἅ φησιν αὐτὸς τῶν τριῶν ἐν συζυγίᾳ δυνάμεων ὑπάρχειν, ἅ ἐστιν ἕξ, ἀφ' ὧν ἀπερρύη τὰ εἰκοσιτέσσαρα στοιχεῖα[38]) ... heißt es dort, und vorher: ταῦτα παρ' ὑμῖν εἰκοσιτέσσαρα γράμματα ἀπορροίας γίνωσκε ὑπάρχειν τῶν τριῶν δυνάμεων εἰκόνας τῶν ἐμπεριαχουσῶν τὸν ὅλον τῶν ἄνω στοιχείων ἀριθμόν[39]). Die Stelle ist zugleich ein Beweis für die Priorität der sechs gegenüber den acht Äonen. Wenn dann im folgenden die neun tonlosen Buchstaben dem Πατήρ und der ᾿Αλήθεια, d. i. den ἄρρητοι, die acht halbtönenden dem Λόγος und der Ζωή als der Mittelmacht (nach der bereits kritisierten jüngeren Reihenfolge), und endlich die sieben tönenden dem ῎Ανθρωπος und der ᾿Εκκλησία zugewiesen werden, weil vom ῎Ανθρωπος die Φωνή ausgeht, welche das All schafft, so kann man hierin eine Abstufung der drei Syzygien sehen, welche gänzlich den drei Entfaltungsstufen: Μονάς, Δυάς, Τετράς entspricht. Denn wenn man das Verhältnis der Gottheit zum Kosmos vom Standpunkt einer Logoslehre charakterisiert, so ist die absolute Μονάς eine schweigende, namenlose, unaussprechliche, die Τετράς der ausgesprochene Λόγος, die Δυάς, die kosmische Zeugungsdisposition, aber ist der Mittelzustand, der noch ungesprochene, aber schon gedachte (῎Εννοια) Logos. Den gemeinsamen Gedanken, der mir hier vorschwebt, finde ich am besten ausgedrückt in einer orphischen

9—10. Von Simon heißt es hier: .... λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν, μέγαν ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. Simon nennt sich den (nicht einen) Μέγας, er ist die Δύναμις, welche nicht mehr μικρά, sondern bereits (als ἐξεικονισμένη) μεγάλη geworden ist. Daher ist das ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου nicht auf die λέγοντες zu beziehen, sondern es ist ein kultischer Ausdruck, der von der Simonsgemeinde gebraucht wurde. Er konnte sich eventuell auch auf die Mysterien beziehen, die unter den Simonianern geübt wurden und worin der Weg ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου gelehrt worden wäre. Sie hingen ihm an, bis sie (nämlich der λόγος in ihnen) vom Kleinen (dem Samen) zum Großen wurden.

[38]) Hippol. VI, 46 p. 314 f.; Epiph. XXXIV, 6. [39]) Hippol. VI, 46 p. 312; Epiph. XXXIV, 6. [40]) Plat. Phädr. p. 144; Abel, Orphica p. 176, Fr. 60.

Theogonie: „Τριῶν γὰρ παραδιδομένων Νυκτῶν παρ' Ὀρφεα τῆς μὲν ἐν αὐτῷ μενούσης τῆς πρώτης, τῆς δὲ τρίτης ἔξω προελθούσης, τῆς δὲ μέσης τούτων· τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησίν, ... τὴν δὲ μέσην αἰδοίαν καλεῖ ... τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν, φησι τὴν δικαιοσύνην. Die αἰδοία erinnert unwillkürlich an die Δυὰς γόνιμος, zumal durch das darauffolgende ἀποτίκτειν. Ferner ist hier bemerkenswert das Vorkommen der Ἀλήθεια[40a]) und vor allem die Beziehung der dritten Nacht zur Gerechtigkeit, die anderseits wieder als pythagoräische Deutung der Τετράς gilt[41]). Hier findet aber auch die in den meisten gnostischen Systemen wie auch bei Paulus durchgeführte Dreiteilung πνευματικός, ψυχικός, χοϊκος oder, wie sie bei den Naassenern genannt wird: προών, αὐτογενής, ἐκκεχυμένον χάος[42]) ihre systematische Begründung. Daß eine solche Beziehung zwischen der Drei und Vier von mir nicht gewaltsam konstruiert ist, sondern wirklich bestanden hat, ergibt sich aus ihrer systematischen Vereinigung in mehreren gnostischen Lehren. So heißt es von den Peraten[43]): καὶ ἔστιν τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον, ὅπερ ἐστὶν ἀγαθόν· τὸ δὲ δεύτερον ἀγαθὸν αὐτογενές· τὸ τρῖτον γεννητόν. ὅθεν διαρρήδην λέγουσι τρεῖς θεούς, τρεῖς λόγους, τρεῖς νοῦς, τρεῖς ἀνθρώπους. Das System kennt also drei Schichten: das ἀγέννητον, αὐτογενές und γεννητόν, aber vier Äonen: Θεός, Λόγος, Νοῦς, Ἄνθρωπος. Derselben Konstruktion begegnen wir im System des Justinus[44]). Dasselbe nennt drei ἀρχαί; ferner aber je zwölf Engel des Πατήρ (Ελοεϊμ) und der Ἐδέμ. Daß diese 2×12 aber nur eine unsystematische Verdoppelung von zwölf sind, läßt sich leicht erweisen. Zuerst nämlich heißt es von allen[45]): τούτων δὲ τῶν ἀγγέλων ὁμοῦ πάντων τὸ πλῆθος ὁ παράδεισος ... Dagegen später[46]): εἰς τέτταρας ἀρχὰς διῃρέθησαν οἱ δώδεκα τῆς μητρὸς ἄγγελοι, καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον ταταρτημόριον ποταμός, Φεισὼν καὶ Γεὼν καὶ Τίγρις καὶ Ἐυφράτης. Hier bilden also nur die zwölf allein das Paradies. Diese Stelle zeigt aber auch deutlich die Konstruktion 3×4. Daß sich in der Gnosis Engel und Äonen entsprechen, ist wohl keines Beweises bedürftig; wir haben also je vier Gruppen von drei Äonen, also eine der peratischen ganz ähnliche, nur weiter ausgebildete Kombination.

---

[40a]) μαντεύειν. [41]) Arist. M. Mor. A. 1. 1182; Diels FV p. 271, Z. 4.
[42]) Hippolytos p. 136, Z. 29 ff. [43]) l. c. p. 176, Z. 8 ff. [44]) Hippol. V, 26 p. 218 ff. [45]) l. c. p. 220 Z. 85. [46]) ibid. Z. 20 ff.

Daß die Drei-, Vier- und Zwölfzahl alternierend kosmische Bedeutung hatten, und zwar in den verschiedensten Religionssystemen, kann u. a. auch aus dem häufigen, abwechselnden Vorkommen dieser Zahlen in den gleichen, kosmisch gedeuteten Zusammenhängen ersehen werden. So sind in Attika drei, in Lakonien vier Phylen, bei den Juden zwölf Stämme, während wieder die Germanen drei Urgaue überliefern [47]).

Aber die Gnosis selbst bietet weiteres Beweismaterial. In den Augen der späteren, pessimistischen Lehrer tritt der geschaffene Kosmos in einen qualitativen Gegensatz zum ungeschaffenen Gott. Die mittlere Stufe wird dann zum wirklichen Mittler, und zwar sowohl in der Richtung nach abwärts, als Demiurg oder Horos, wie auch für den Aufstieg, nämlich als Erlöser. Diese Umwertung trifft auch die Zahlbegriffe: die Eins ist das gute, die (schaffende) Zwei das böse Prinzip. Nun finden wir aber bei den Valentinianern die Zwölf als ἀριθμὸς ἀτελής [48]), und zwar mit der ausdrücklichen Begründung, daß sie zu Ehren eines Geschaffenen (der Dyas) erzeugt worden sei. Sicher gehört also auch diese Zwölfzahl in den hier erörterten Zusammenhang [49]).

Die drei verschieden abgestuften Syzygien finden sich als drei Kräfte auch im System des Basilides, wie es uns Hippolytos überliefert. Und zwar sind sie auch hier sicher mit einer Vier in systematischem Zusammenhang, so zwar, daß die Vier ein Nebeneinander, die Drei ein Untereinander bezeichnet. Wir haben bereits erwähnt, daß bei Basilides aus dem Weltsamen ein Baum mit vier Teilen hervorwächst. Anderseits aber gibt es bei ihm drei Sohnschaften: Ταύτης τῆς υἱότητος τῆς τριχῇ διῃρημένης τὸ μέν τι ἦν λεπτομερές, τὰ δὲ παχυμερές τὸ δὲ ἀποκαθάρσεως δεόμενον [50]). Ferner werden zwei Archonten erwähnt; ich glaube aber, daß es sich ursprünglich um drei handelt und daß diese drei von den drei Sohnschaften nicht wesentlich verschieden sind. Denn der eine von ihnen bedeutet die Ogdoas, der zweite die Hebdomas. Nun ist aber die Acht regelmäßig der Mittler zwischen einer Neun und einer Sieben; das markosische

---

[47]) Über die vier Söhne des Argos: Philod. de piet. 97, 18 b. Diels Fragm. d. Vors. [2] 486 Fr. 13. Über den Wechsel von 3 (4) und 12 (13) Hüsing, Die iran. Überlieferung und das arische System, mythol. Bibl. II, 12 p. 7 ff.

[48]) Hippol. VI, 30 p. 272, Z. 80. [49]) Vgl. Hippol. V, 26 p. 226, Z. 23.

[50]) l. c. p. 362, Z. 53.

System enthält eine solche Anordnung dreier Syzygien als 9, 8, 7. Auch die Erklärung des Jesusnamens Ἰησοῦς = 888 wird in dieser Konstruktion gefunden, indem durch ihn die 9—8—7 zu 8—8—8 ausgeglichen gedacht wird.

Zum simonischen System zurückkehrend, möchte ich noch die schon zitierte Stelle des Fragments erwähnen: ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦντες (sc. νοῦς καὶ ἐπίνοια) συζυγίαν ἔχουσι καὶ τὸ μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν, ἀέρα ἀκατάληπτον . . . Ἐν δὲ τούτῳ πατὴρ ὁ βαστάζων παντα κτλ. Aus νοῦς (= οὐρανός = πῦρ) und ἐπίνοια (= γῆ) ist hier mit Hilfe des πατὴρ βαστάζων wieder eine Trias gebildet, und zwar ist νοῦς als μονάς, ἐπίνοια als τετρακτὺς deutlich erkennbar. Wieder eine Fortbildung derselben Tradition zum Pessimimus bieten die Sethianer[51]): Ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιανῶν λόγον ὁ φάος ρυέντες τὸ φῶς, τὸ δὲ σκοτεινὸν ὕδωρ ἡ φιχόλα, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων διάστημα ἁρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταγμένου.

In diesem Zusammenhange ist auch der Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος zu erwähnen. Daß der Gebrauch von ἵστημι hier mit der ἀνάστασις zusammenhängt, hat W. B. Smith[52]) richtig erkannt. Es muß daher vorerst auf diesen Begriff eingegangen werden. Die Versuche Smiths, das ἀνιστάναι und ἐγείρειν von der Vorstellung des νεκρός zu scheiden, scheinen mir, selbst wenn seine textkritischen Argumente einwandfrei wären, ungenügend, aber auch überflüssig. Denn der „νεκρός" selbst braucht keineswegs wörtlich genommen zu werden, sondern ist m. E. ein symbolischer Ausdruck der Gnosis. Von dem in der ὕλη gefangenen Ἄνθρωπος heißt es bei den Naassenern[53]): Λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες τοῦτον αὐτὸν καὶ νέκυν, οἷον εἰ ἐν σήματι[54]) καὶ τάφῳ ἐγκατορωρυγμένον ἐν τῷ σώματι. Die νεκροί der Evangelien sind also wohl die (noch nicht erleuchteten) Menschen. Ich möchte diese Deutung auch auf das Lazaruswunder übertragen, sowie auch auf die Totenerweckungen, die in späteren Quellen dem Simon zugeschrieben werden.

Drückt also das ἱστάναι oder ἀνιστάναι einen Gegensatz zu einem anderen Zustand aus, so braucht dieser allerdings, wie Smith konzediert werden muß, nicht nur in dem Begriff des Totseins ge-

---

[51]) Hippol. V, 20 p. 210, Z. 18 ff. [52]) „Der vorchristliche Jesus" III.

[53]) Hippol. V, 8 p. 158. Darauf bezieht sich auch der nachfolgende Passus: αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ ἀνάστασις κτλ., den schon Smith verwendet hat.

[54]) σήματι emend. für μνήματι nach Plato, Gorgias 493 A u. Kratylos 400 p.

funden zu werden. Vielmehr kennt die Gnosis als allgemeinstes Gegenteil des Stehens das Liegen; und gerade hier glaube ich auf den Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος des Simon verweisen zu dürfen. Es gibt einen von ewig her Stehenden, einen in der Zeit Stehenden und einen, der stehen wird. Hippolytos charakterisiert diese drei Ἑστῶτες genauer: Ἑστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στὰς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων ἐν εἰκόνι γεννηθείς, στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ [55]). Danach würde es eigentlich nur zwei Etappen geben, denn die Situation des Στησόμενος entspricht völlig der des Ἑστώς. Einen Anfangs- und einen End- Ἑστώς zu unterscheiden, liegt aber sicher nicht im Wesen der sonst gebräuchlichen und schon besprochenen Dreiteilung. Man wird sich vielmehr, mit Berücksichtigung der Futurform Στησόμενος, sagen, daß dieser weder ein Ἑστώς, noch ein Στάς ist, daß er — zurzeit — überhaupt nicht steht, sondern erst seine ἀνάστασις erwartet.

Welcher ist aber der gegenwärtige Zustand des στησόμενος? Darüber gibt eine als Zitat überlieferte Stelle Auskunft: Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως κτλ. διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται[56]). Das γράμμα ἀποφάσεως ist m. E. in ein ῥῆμα α. zu emendieren. Dafür spricht die Parallelstelle im Naassenerbericht [57]): τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ, φησίν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάσεως κτλ. Ein ῥῆμα θεοῦ finden wir auch bei Simon[58]): Ῥῆμα δέ φησίν, ἐστὶ κυρίου τὸ ἐν στόματι γεννώμενον ῥῆμα καὶ λόγος κτλ. Dieses ῥῆμα ist aber, wie ich vorwegnehme, identisch mit dem καρπός, mit der ἑβδόμη δύναμις, also auch mit dem Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος.

Das ῥῆμα θεοῦ ist also versiegelt, verborgen, verhüllt und in dem Hause liegend, welches, wie es weiter heißt, der Mensch ist. Wenn nun, wie der Text genügend bezeugt, das ῥῆμα mit dem Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος identisch ist, so kann der in dieser Stelle genannte Zustand sich weder auf ἑστώς, noch auf στάς, sondern nur auf στησόμενος beziehen. Der Στησόμενος ist mithin der im Menschen liegende Logos.

Auch die vier Bezeichnungen ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κείμενον halte ich nicht für zufällig. Ich glaube die ganze hier auseinandergesetzte Konstruktion des Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος

---

[55]) l. c. p. 248, Z. 80 ff. [56]) p. 236, Z. 75 ff. [57]) p. 168 oben.
[58]) p. 238, Z. 18.

mit dem von Hippolytos überlieferten naassenischen Psalm vergleichen zu dürfen [59]). Darin gibt es drei νόμοι γενικοί, den Νοῦς, das χυθὲν Χάως und die Ψυχή. Diese letztere durchwandelt sechs Zustände. Endlich bittet Jesus den Vater, sich ihrer annehmen zu dürfen. Wie er sie befreien will, ist aber von besonderem Interesse:

σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι,
αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,
μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω,
μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω
καὶ τὰ κεκρυμμέα τῆς ἁγίας ὁδοῦ
γνῶσιν καλέσας παραδώσω [60]).

Denn in den Befreiungstaten finden wir implicite die vorhergehenden Zustände aufgezählt. Die σφραγίδες, die Jesus mitbringt, hängen, wenn auch ungenau, mit ῥῆμα ἐσφραγισμένον zusammen. Das κεκρυμμένον finden wir wörtlich wieder. Die μυστήρια erinnern wohl genügend deutlich an das κεκαλυμμένον. Daß aber das κεῖσθαι bzw. das ἀνιστάναι, welches darauf folgt, mit dem Begriff der Form, des Bildes oder der Bildsäule zusammenhängt, soll noch gezeigt werden. Ich erinnere vor allem daran, daß bei Simon der gleiche Vorgang, nämlich die Befreiung, durch den Ausdruck ἐξεικονίζεσθαι bezeichnet wird und daß (p. 238. 714) ἐξεικονίζεσθαι einem μορφὴν ἀπολαμβάνειν gleichgesetzt wird; ferner kommt für das πνεῦμα die Bezeichnung εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς vor. Wir dürfen also sinnverwandte Stellen, in denen der Ausdruck εἰκὼν verwendet wird, heranziehen. So heißt es in einem bei Clem. Strom. II 8, 36 [61]) angeführten Brief des Valentinus, daß die Engel sich seit der Schöpfung das Ἄνθρωπος vor εἰκόνες und ἀνδριάντες fürchten. Εἰκὼν und ἀνδριάς ist aber der choische, hilflos liegende Mensch. καὶ τοῦτον φάσκουσι τὸν Ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκε ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδρίαντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω τοῦ ὑμνομένου Ἀδάμαντος Ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν κτλ. [62]). Über die eigentliche Bewandtnis dieses Ἄνθρωπος werden wir am besten durch die bekannte Erzählung bei Irenäus I 30 aufgeklärt: nachdem die Engel einen hilflosen, kriechenden Menschen geschaffen haben, flößt ihm auf Fürbitten der Sophia

---

[59]) Hippol. V, 10 p. 174 f. [60]) s. Usener altgr. Versbau.
[61]) Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 233. [62]) Im Naassenerbericht des Hippol. V, 7 p. 136, Z. 9 ff.

der Pater das πνεῦμα ein. Daraufhin preist der Mensch mit Übergehung der Engel sogleich den Vater. In dieser Kenntnis des Vaters besteht offenbar die Anastasis, das Aufhören des Liegens. Daraus darf wohl gefolgert werden, daß das κεῖσθαι symbolische Bedeutung hat, und κείμενος ebenso wie νεκρός den Gegensatz zum „Stehenden" bildet. Es läßt sich aber auch behaupten, daß εἰκών und ἀνδριάς denselben Gedanken ausdrücken wie κείμενος und daß dann die Kenntnis der μορφή (deren Abbild die εἰκών ist) abermals eine ἀνάστασις des κείμενος bedeutet. Zwischen der Auffassung bei Irenäus und dem simonischen κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ (wobei οἰκητήριον = ἄνθρωπος) besteht nur der scheinbare Gegensatz, daß Irenäus von einem liegenden Menschen, Simon von einem κείμενον ἐν ἀνθρώπῳ spricht. In Wahrheit aber ist der Ἄνθρωπος der irenäischen Gnostiker, ebenso wie der der Naassener, der Sohn des ἄνω Ἄνθρωπος, der υἱὸς Ἀνθρώπου, also eine göttliche Figur, die mit der ψυχή im Naassenerpsalm und mit den ῥῆμα κυρίου Simons übereinstimmt.

Damit scheint mir die Deutung des Στησόμενος als κείμενος gesichert. Aber es darf auch, mit Berücksichtigung des nunmehr ausgedeuteten Naassenerpsalms behauptet werden, daß die vollständige Bezeichnung des Στησόμενος vier Namen umfaßt, nämlich ἐσφραγισμένος, κεκρυμμένος, κεκαλυμμένος, κείμενος Damit ist abermals für die simonische Lehre eine systematische Verknüpfung der Dreiheit mit der Vierheit hergestellt.

Die Betrachtung über den Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος und seine Parallelstellung zum Ἄνθρωπος anderer gnostischer Systeme veranlaßt uns, der Anthropogonie des Simon näherzutreten. Darüber wird gesagt [63]: Πῶς οὖν καὶ τίνα τρόπον, φησί, πλάσσει τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός; Ἐν παραδείσῳ κτλ. Und später [64]: . . . ἔστω παράδεισος ἡ μήτρα, Ἐδεμ δὲ τὸ χωρίον, ποταμὸς ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλός. οὗτος, φησίν, ἀφορίζεται ὁ ὀμφαλὸς εἰς τέσσαρας ἀρχάς κτλ. Es kommen also in Betracht: die μήτρα = παράδεισος der ὀμφαλός = ποταμός und vier ἀρχαί. Wie es sich mit dem χωρίον γενέσεως verhält, werden wir später sehen. Den vier ἀρχαί entsprechen vier Sinne des Gezeugten. ὁ οὖν ποταμός, φησίν, ὁ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ εἰς τέσσαρας ἀφορίζεται ἀρχός, ὀχετοὺς τέσσαρας, τουτέστιν εἰς τέσσαρας αἰσθήσεις τοῦ γεννωμένου, ὅρασιν, ἀκοήν, ὄσφρησιν, γεῦσιν [καὶ ἀφήν]. Ταύτας γὰρ ἔχει μόνας

[63]) p. 244, Z. 94 ff. [64]) Z. 2 ff.

τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ παραδείσῳ πλασσόμενον τὸ παιδίον[65]). Die späte Einfügung der ἁφή ist offensichtlich. Dafür spricht das dreimal wiederholte τέσσαρες, aber auch die Bemerkung, daß das Kind nur diese Sinne habe. Sie kann nur zur Betonung einer alten Theorie gegenüber der zur Zeit der Abfassung landläufigen Anschauung von fünf Sinnen dienen[66]).

Wir finden aber noch eine zweite die Anthropologie betreffende Vorstellungsreihe. Es wird nämlich das Symbol des Baumes, der dem Feuer entsprießt und vier Teile besitzt, mit Berufung auf Jesaia 5,7 auf den Menschen gedeutet: ξύλον οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἢ ἄνθρωπος[67]). Dann muß aber der Mensch aus vier Elementen bestehen, deren erstes, die anderen erzeugendes, das Feuer ist. Dieser Gedanke wird an einer anderen Stelle[68]) bestätigt und erweitert. Ἓν δὲ ὂν τὸ πῦρ τροπὰς στρέφεται δύο. Στρέφεται γάρ, φησίν, ἐν τῷ ἀνδρὶ τὸ αἷμα, καὶ θερμὸν καὶ ξανθὸν ὡς πῦρ τυπούμενον, εἰς σπέρμα, ἐν δὲ τῇ γυναικὶ τὸ αὐτὸ τοῦτο αἷμα εἰς γάλα. Wir erfahren hier zunächst die mikrokosmische Gleichsetzung von πῦρ und αἷμα. Ferner findet sich die von den Stoikern her bekannte τροπή wieder, die wir bereits als die Entfaltungsart des Feuers zur Vierheit der Elemente kennen gelernt haben. Tatsächlich wird die Lehre von einer solchen τροπή dem Simon anderwärts zugeschrieben. Nach den pseudoklementinischen Homilien rühmt sich Simon, daß er aus Luft den Menschen bilden könne[69]). Der Vorgang selbst wird folgendermaßen geschildert: πρῶτον τὸ ἀνθρώπου πνεῦμα λέγει τραπὲν εἰς θερμὴν φύσιν τὸν περικείμενον αὐτῷ σικύας δίκην ἐπισπασάμενον συμπιεῖν ἀέρα, εἶτε ἔνδοθεν τῆς τοῦ πνεύματος ἰδέας[70]) γενόμενον αὐτὸν τρέψαν εἰς ὕδωρ. ὑπὸ δὲ τῆς συνεχείας τοῦ πνεύματος χυθῆναι μὴ δυνάμενον, εἰς αἵματος φύσιν μετατρέπειν ἔφασκε τὸν ἐν αὐτῷ ἀέρα, τὸ δὲ αἷμα πῆξαν τὰς σάρκας ποιῆσαι. Hier ist allerdings nicht das Feuer, sondern die Luft das Urelement; seine τροπαί sind: Wasser, Blut, Fleisch. Im Blut wird man das Feuer wiedererkennen, das Fleisch läßt sich wohl mit der Erde in Zusammenhang bringen.

---

[65]) p. 246 oben. [66]) Wenn auch auf p. 248, Z. 3 bemerkt wird, daß die ἁφή die übrigen Sinneswahrnehmungen zusammenfasse, so ist sie damit doch nicht systematisch eingefügt. Für unser System ist nicht die ἁφή, sondern eher etwa das Gehirn die zusammenfassende Einheit (vgl. Naassener). [67]) p. 238, Z. 9ff.

[68]) p. 250 Z. 97 ff. [69]) Ho. II 26 παιδίου ψυχὴν τοῦ ἰδίου σώματος χωρίσας κτλ. . . . τὸν παῖδα διαγράψας ἐπὶ εἰκόνος . . . φάσκων ποτὲ τοῦτον ἐξ ἄερε πλάσας θείαις τροποῖς κτλ. [70]) Vgl. die εἰκών!

Zur Erklärung des Pneuma möchte ich den Bericht des Epiphanius (25, 5) über die Nikolaiten heranziehen [71]). Danach gab es am Anfang Drei: σκότος, βυθός, ὕδωρ. Dann trat das πνεῦμα als διωρισμός in die Mitte. Mit dem σκότος zeugt es eine μήτρα und mit dieser vier Äonen. Hier wird das πνεῦμα als Mann bzw. Same aufgefaßt, tritt also in eine Parallele zu dem σπέρμα des Simon [72]). Aber auch die μήτρα erscheint wieder und in ihr die vier Äonen, die sich in unserem Fall als Elemente deuten lassen. Es erübrigt nur mehr, die Auseinandersetzung zwischen dem ἀήρ der Homilien und der μήτρα des Epiphanius und Hippolytos. Aber wir haben gesehen, daß die Elementenlehre in den Pseudklementinen eine andere ist als die bei Hippolytos. Es müßte dann an der Spitze der τροπαὶ das Feuer bzw. Blut stehen, was ja bei Hippolytos wirklich bezeugt ist. Die beiden Verwandlungen des Blutes, σπέρμα und γάλα, decken sich systematisch mit πνεῦμα und ἀήρ in den Homilien, mit πνεῦμα und μήτρα bei Epiphanius.

Es gilt nun die Ausgestaltung des Bildes von der μήτρα als παράδεισος zu verfolgen. In der Lehre der Sethianer [73]) werden Himmel und Erde in der Gestalt einer μήτρα gedacht. Später [74]) heißt es dann, Ἐπεὶ οὖν κατείληπται τὸ φῶς καὶ τὸ πνεῦμα εἰς τὴν ἀκάθαρτον, φησί, καὶ πολυήπμονα μήτραν ἄτακτον, εἴσω ὁ ὄφις εἰσερχόμενος . . . γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον. Die Schlange wird ferner im Zusammenhang mit Paradiesvorstellungen genannt bei den Peraten [75]): Ὁ καθόλικος ὄφις, φησίν, οὗτος ἐστὶν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος. Τοῦτο, φησίν, ἐστὶ μυστήριον Ἐδέμ, τοῦτο ποταμὸς ἐξ Ἐδὲμ κτλ. Endlich wird der ὄφις, die ὑγρὰ οὐσία, mit einem ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ καὶ σχιζόμενος εἰς τέσσαρας ἀρχάς verglichen von den Naassenern. Allerdings ist hier unter Eden das Gehirn verstanden.

Es ergibt sich ein scheinbarer Widerspruch zwischen σπέρμα (ὄφις) = ποταμός und dem simonischen ὀμφαλός = ποταμός. Folgende Stelle des Philo Byblius mag zur Aufklärung dienen: Ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσιν, καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον . . . καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θ [76]). Nehmen wir noch die erwähnte Vorstellung der Sethianer hinzu, σχῆμα ἔχουσιν

---

[71]) Vgl. Bousset l. c. p. 103. [72]) p. 250 s. oben. [73]) Hippol. V. 19 p. 202, Z. 13. [74]) p. 206, Z. 61. [75]) l. c. p. 192, Z. 34 f.

[76]) Aus Sanchuniathon bei Euseb. Pr. E. I 10.

ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μήτρᾳ παραπλήσιον, so ergibt sich das Bild von Himmel und Erde als μήτρα, zusammengehalten durch einen ὄφις, der nichts anderes sein kann als der ὀμφαλός. Wir finden hier den Kosmos als mannweibliches Urwesen; und diese, offenbar ältere Vorstellung hat Simon auf seine Anthropogonie übertragen. Erst die Einführung von zwei verschiedengeschlechtigen Urwesen bedingt die Umbildung ὄφις = φάλλος. Als dritte, beiden Versionen gemeinsame Deutung bleibt natürlich der ποταμός als Samenflüssigkeit. Aber nach dem eben Gesagten kann als sicher angenommen werden, daß wir es hier ursprünglich überhaupt nicht mit einer Anthropogonie, sondern mit einer Kosmogonie zu tun haben. Der Same selbst ist der σπινθὴρ ἐλάχιστος, eine neuerliche Konkretisierung des σημεῖον oder des μικρόν, welches zum μέγα wird.

Der Same als σπινθὴρ erinnert aber an den uralten symbolischen Zusammenhang zwischen Feuerbereitung und Geschlechtsakt [77]). In der ältesten Zeit wurde bei den Ariern das Feuer durch Reibung zweier Holzstücke erzeugt. Gewöhnlich mag das eine durchlocht gewesen sein und das andere wurde aufrecht in die Öffnung gesteckt und gedreht. Die beiden Hölzer sind nun einerseits als die Geschlechtsteile eines ältesten Götterpaares gedacht, anderseits aber besteht zwischen ihnen (besonders dem Quirl) und gewissen Holzarten ein mythengeschichtlicher Zusammenhang.

Daraus geht hervor [78]): erstens die Beziehung zwischen Phallus und Baum bzw. dem ausgestreuten Samen und dem daraus erwachsenen Menschen als Baum; zweitens daß unter dem χωρίον γενέσεως der 'Εδέμ, notwendig die vulva zu verstehen ist. Dafür spricht auch die hyperkosmische Parallele: 'Ρῆμα δέ, φησίν, ἐστὶ κυρίου τὸ ἐν στόματι [78a]) γεννώμενον ῥῆμα καὶ λόγος, ἄλλῃ δὲ χωρίον γενέσεως οὐκ ἔστιν.

In der Lehre vom Paradies, wie sie uns hier überliefert wird, sind zwei gleichbedeutende Symbole verschmolzen: der Paradiesesstrom mit seinen vier ἀρχαί und der Paradiesesbaum mit seinen vier Teilen. Immer aber handelt es sich um den Samen, der letzten Endes dem Feuerfunken entspricht und sich innerhalb der μήτρα

---

[77]) Ich folge hier den Ausführungen bei Kuhn, das Herabkommen des Feuers usw. p. 70 ff.

[78]) Man denke an die Auslegung des Paradieses als Kopf.

zum Menschen entwickelt. Daß der Baum in unserem System letzten Endes als Symbol des Menschen gilt, zeigt auch die Enderwartung: daß das Unsterbliche in uns, wenn es den λόγος προσήκων und die διδασκαλία erwirbt, zum τέλειος καρπός ἐξεικονισμένος werde. Ἐὰν δὲ μείνῃ δένδρον μόνον, καρπὸν μὴ ποιοῦν, μὴ ἐξεικονισμένον ἀφανίζεται [79]).

Die Anthropologie ist daher der Kosmologie wie der Logoslehre vollkommen adäquat konstruiert. Zur Zweiheit — πῦρ κρύφιον, πῦρ φανερόν; δύναμις, ἐπίνοια; σπέρμα, μήτρα — tritt die aus ihr hervorgegangene Vierheit: die sekundäre Auffassung des gesamten Aufbaues als Sechsheit bzw. Syzygien-Trias, ist in der Anthropologie noch nicht durchgeführt, es sei denn, daß man bei der Doppelsinnigkeit von Ἄνθρωπος auch die Dreiheit des Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος heranziehen will.

Die Entwicklung der Einheit zur Vierheit bedeutet, soweit wir sie hier verfolgen konnten, die Entfaltung der Gottheit zum Kosmos. Wir haben eine primitive Konstruktion erschließen können, die sich noch in der Tetras erschöpft; diese enthält die Dyas und diese wieder die Monas. Wir konnten ferner beobachten, wie dieses Ineinander zum Nebeneinander umgebildet wird: durch Summierung der Zwei und Vier entsteht die Sechszahl im simonischen und valentinianischen System. Es liegt eine gewisse Konsequenz darin, daß endlich auch die Monas und Dyas voneinander losgelöst werden und daß die erstere gegenüber dem Pleroma der Äonen eine Separatstellung einnimmt.

Ich glaube in diesem Wandel den Zusammenfluß zweier ganz verschiedener Weltanschauungen erblicken zu dürfen. Die zuerst charakterisierte Anschauung ist pantheistisch, monistisch; die zweite theistisch, dualistisch. Die arithmetische Spekulation der ersten gipfelt in der Vier, die der zweiten in der Sieben. Die Verschmelzung dieser beiden Zahlensysteme zu einer gemeinsamen Ordnung ist das eigentliche Werk jenes gnostischen Lehrkreises, zu dem der Simonianismus gehört.

Um die Siebenzahl im simonischen System als sekundär zu erkennen, genügt schon eine Betrachtung der ἑβδόμη δύναμις. Über

---

[79]) p. 248, Z. 68 ff. Der Bericht setzt mit Mt 3, 10 fort: Ἐγγὺς γάρ που, φησίν, ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ῥίζας κτλ. Daß wir hier kein evangelisches Zitat, sondern gemeinsam benütztes, altes gnostisches Gut vor uns haben, scheint mir sicher.

ihre ursprüngliche Bedeutung belehrt uns der Bericht des Hippolytos über die Hebdomadarii [80]): Ταύτην τὴν ἑβδομάδα Σίμων καὶ Οὐαλεντῖνος ὀνόμασιν ἐνδιαλλάξαντες ἐτερατολόγησαν, ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς ἐντεῦθεν σχεδιάσαντες. Ὁ μὲν γὰρ Σίμων οὕτως καλεῖ· νοῦς, ἐπίνοια, ὄνομα, φωνή, λογισμός ἐνθύμησις, ὁ ἑστώς, στάς στησόμενος, καὶ Οὐαλεντῖνος· νοῦς, ἀλήθεια, λόγος, ζωή, ἄνθρωπος, ἐκκλησία καὶ ὁ πατήρ συναριθμούμενος κτλ. Diese Stelle bringt den Ἑστώς mit dem Πατήρ der Valentinianer in Zusammenhang; daß aber der letztere ursprünglich die μονάς bedeutet, ist bereits aus dem Referat des Hippolytos erwiesen worden. Auch der Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος wird wohl zunächst mit der Gottheit identisch gewesen und ihre drei kosmogonischen Stadien ausgedrückt haben.

In dem im VI. Buch des Hippolytos vorliegenden System des Simon ist das aber bereits anders geworden. Folgende Stellen sind für die Bedeutung der ἑβδόμη δύναμις oder des Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος maßgebend: Διὰ τοῦτο, φησίν, ἀποβλέπων πολλάκις ὁ λόγος πρὸς τὰ ἐκ νοὸς καὶ ἐπινοίας γεγεννημένα . . . λέγει· Ἄκουε, οὐρανέ κτλ. ὁ δὲ λέγων ταῦτα, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύναμις ἐστίν, ὁ Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος·[81]) ferner: αὕτη ἐστί, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύναμις . . . εἰκὼν τῆς ἀπεράντου δυνάμεως, περὶ ἧς ὁ Σίμων λέγει· Εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς κοσμοῦσα μόνη πάντα [82]). Dazu gehört auch eine vorhergehende Stelle: Ὃς (sc. ὁ Ἑστώς) ἐὰν μὲν ἐξεικονισθῇ, . . . ἔσται οὐσία, δυνάμει, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ ἡ αὐτὴ τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει.

Durch diese Stellen wird die ἑβδόμη δύναμις als das geschaffene Ebenbild einer höheren, ungeschaffenen (πρώτη) Δύναμις gekennzeichnet, ferner als λόγος, endlich auch als Weltschöpfer. Hierzu die Stelle Ἐξ ῥίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γεννήσεως λαβὼν ὁ γεννητὸς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρὸς ἐκείνου. Eine Beziehung des γεννητὸς auf κόσμος ist sinnstörend, eine Emendation ἀγέννητος [83]) unberechtigt, da sie den Sinn der Stelle kaum aufhellt. Vor allem aber ist zu berücksichtigen, daß der γεννητός noch einmal vorkommt: .... ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἑστῶτας οὐ κοσμεῖται ὁ γεννητός, ὁ κατ' αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ καθ' ὁμοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπουράνιος, κατ' οὐδεμίαν ἐπίνοιαν ἐνδεέστερος τῆς ἀγεινήτου δυνάμεως γενόμενος [84]) [85]). Ferner ist zu be-

---

[80]) IV, 51 p. 126, Z. 80 ff. [81]) p. 242, Z. 55 ff. [82]) Z. 17 ff.
[83]) Hilgenfeld. [84]) Die Stelle ist p. 248, Z. 84 ff. [85]) Vgl. p. 240, Z. 42 f.

rücksichtigen, daß (p. 242,7. 65ff.) Simon mit Verdrehung (μετοικονομήσας) der mosaischen Schöpfungsgeschichte, und zwar auf eine schon angegebene Weise, sich selbst zum Gott macht. Dann kann sich das γεννητός im vorhergehenden Kapitel nicht auf κόσμος beziehen, sondern nur einen Weltschöpfer bedeuten, der wieder mit dem Ἑστώς identisch ist.

Der Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος trägt somit die Züge der am Anfang besprochenen δυάς: er ist Bild oder Form der Monas, er ist die Schöpfungsdisposition. Er ist auch der Logos. Denn im dualistischen System wird das ausgesprochene Wort nicht mit dem geschaffenen Kosmos identifiziert, sondern es ist selbst erst Schöpfer. Denn der nunmehr unwandelbar geistige Gott bedarf eines Mittlers, um auf die ihm wesensfremde ὕλη einzuwirken. Die neue Dreiheit ist Gott, Logos, Welt. Aber wie in der Erinnerung an die frühere monistische Kosmogonie werden jetzt dem Logos die drei Stadien der weltbildenden Gottheit zugeschrieben. Der Ἑστώς entspricht, wie wir sahen, der Μονάς, der Στάσ der Δυάς, der Στησόμενος der Τετράς.

Dieses letztere Stadium bedeutet der dualistischen Philosophie eine Gefangenschaft des Logos in der ὕλη. Und diese schon ganz pessimistische Auffassung des Weltproblems gebiert naturgemäß eine weitere Frage: wie wird der Logos wieder befreit? Die Antwort darauf liegt in der gesamtgnostischen Lehre von der ἀνάστασις, d. i. von der Wiedererhebung des vorher herabgesunkenen Logos. In der Verfolgung dieser Lehre vom ab- und wieder aufsteigenden Logos gelangt man zu einer Trennung desselben in zwei Gestalten und letzten Endes zu einer neuen Art des Dualismus, die ich religiösen Dualismus — zum Unterschied von dem bisher besprochenen philosophischen — nennen will.

Dies ist m. E. das philosophische Substrat für die Loslösung der ἑβδόμη δύναμις von der zur Sechsheit ausgestalteten Tetras. Auf den Zusammenhang zwischen dieser Lehre mit dem Hebdomadensystem kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur gesagt, daß gerade diejenigen gnostischen Systeme, welche die Lehre vom Ab- und Aufstieg in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen, auch wesentlich auf der Siebenzahl aufgebaut sind [86]).

---

[86]) Wenn man wie Auz, Ursprung des Gnostizismus, dieses Problem als das gnostische κατ' ἐξοχήν betrachtet, mag man wohl geneigt sein, das Siebenersystem

Ich glaube, daß im simonischen System noch eine zweite hebdomadische Konstruktion angedeutet ist. Ich knüpfe hierbei an die Bezeichnung des γεννητός als τέλειος an. Bei den Valentinianern findet sich systematisch genau an derselben Stelle wie die ἑβδόμη δύναμις des Simon der τέλειος ἀριθμός, αἰῶνες δέκα[87]). Τέλειος ἀριθμός ist ferner die regelmäßige Bezeichnung der Zehn[88]). Das Verhältnis der Zehn zur Eins entspricht aber völlig dem der ἑβδόμη δύναμις zur ἀγέννητος δύναμις: sie ist eine Wiederholung der Eins und unterscheidet sich von ihr nur durch das Geborensein. Ferner glaube ich in dem allerdings sehr verderbten Text VI 11 Spuren des Ausdrucks τέλειος ἀριθμός bei Simon selbst gefunden zu haben:

Τοιούτου δὲ ὄντος, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν, κατὰ τὸν Σίμωνα τοῦ πυρός; καὶ πάντων τῶν ὄντων, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ὡσαύτως ἐνήχων καὶ ἀνήχων(?), ἀναρίθμητον ἀριθμὸν ἐν τῇ 'Αποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ τέλειον νοερόν κτλ.

ἀναρίθμητον las vor mir schon Hilgenfeld.

Endlich muß die Konstruktion, die im valentinianischen System durch Heranziehung der Zehn erreicht wird, berücksichtigt werden. Wir finden sechs Äonen, vermehrt um die (vollkommene) Dekas und um die (unvollkommene) Dodekas, zusammen 28. Daß diese 28 eine Mondzahl bedeuten mußte, geht daraus hervor, daß später, als man acht Äonen des Pleroma annahm, dennoch die neue Summe 30 als Mondzahl bezeichnet wurde. Irenaeus, Epiphanius und Hippolytos berichten dies ausdrücklich von den Markosiern[89]). Es wurde bereits in dieser Arbeit auf die Entstehung der Zwölf aus 3×4 hingewiesen. Beide Elemente sind für das simonische System grundlegend. Und es mag wohl sein, daß auch die Zwölfzahl darin ihren Platz gefunden hat. Dies könnte als sicher angenommen werden, wenn wir imstande wären, außer der bereits gefundenen Sechs und Zehn noch die Zahl 28 nachzuweisen. Diese Zahl selbst ist allerdings nicht mehr konstatierbar, wohl aber die Dreißig, und zwar wieder im Zusammenhang mit einer lunarischen Bestimmung. Die pseudoklementinischen Ho-

---

als Mittelpunkt der gnostischen Spekulation aufzufassen. Ob man dann bereits zu einer panbabylonistischen Lösung gezwungen ist, möchte ich hier noch unerörtert lassen.

[87]) p. 272, Z. 64. [88]) Hipp. IV, 51 p. 126, VI 24 p. 262.

[89]) Hippol. VI, 53 p. 340, Z. 41 f.: τὴν σελήνην τε πάλιν, τὸν οὐρανὸν ἐκπεριερχομένην ἐν τριάκοντα ἡμέραις.

milien [90]) lassen Simon dem Dositheus nachfolgen, diesen dem Täufer Johannes. Von letzterem heißt es: καὶ ὥσπερ τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν, ὡσαύτως καὶ αὐτῷ ἐξάρχοι ἄνδρες γεγόνασι τριάκοντα τὸν μηναῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον· Ἐν ᾧ ἀριθμῷ μία τις ἦν γυνὴ λεγομένη Ἑλένη . . . ἥμισυ γὰρ ἀνδρὸς οὖσα ἡ γυνὴ ἀτελῆ τὸν τῆς τριακοντάδος τέθεικεν ἀριθμόν, ὥσπερ καὶ τῆς σελήνης, ἧς ἡ πόρεια τοῦ μηνὸς οὐ τέλειον ποιεῖται τὸν δρόμον [91]).

Nach alldem ist es wahrscheinlich, daß, gleichwie im valentinianischen System, auch in dem des Simon neben der einfacheren Konstruktion 6+1 noch eine zweite: 6+10+12 bestanden hat. Jedenfalls aber sind für eine ganze Reihe gnostischer Systeme zwei gänzlich voneinander verschiedene Zahlengruppen als ursprüngliche Bestandteile bloßgelegt worden, nämlich die Tetras und die Hebdomas; und wie bereits gesagt wurde, repräsentieren diese beiden Gruppen zwei voneinander getrennte Probleme: ein kosmologisches und ein theologisches. Wenn man es aber als ein Hauptmerkmal der Gnosis überhaupt ansehen will, diese beiden Probleme in Beziehung zueinander zu bringen und sie in den Dienst eines dritten, nämlich des m y s t i s c h e n , zu stellen, so wird man die zentrale Bedeutung dieser miteinander so eng verwandten Systeme für die gesamte gnostische Frage kaum verkennen.

---

[90]) II, 23.

[91]) Auf die Bedeutung der Helena als Mondgöttin glaube ich nicht mehr eingehen zu müssen. S. darüber die erschöpfenden Ausführungen Boussets l. c. p. 76 ff.

# Jahresbericht

## über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie. 1900—1909.

Von

**Otto Gilbert,** Halle a. S.

III.

Erkenntnistheoretische Ziele verfolgen:

John J. Beare, Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle. Oxford Clarendon Press 1906. VII, 354 SS. 8⁰.

E. Arndt, Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. Halle, Niemeyer, 1908. 57 SS. 8⁰. (= Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Erdmann. Heft 31.)

W. Freytag, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. Halle, Niemeyer, 1905. IV, 126 SS. 8⁰.

Ad. Baumann, Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen. Dissertation von Würzburg 1906. 88 SS. 8⁰.

Beare legt naturgemäß das Hauptgewicht auf Plato und mehr noch auf Aristoteles: die Vorsokratiker, die für uns hier allein in Betracht kommen, treten zurück. Doch ist die Behandlung, die Beare den vorsokratischen Denkern zuteil werden läßt, klar und erschöpfend: leider hat er nur Alkmaeon, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras und Diogenes von Apollonia in Betracht gezogen; Heraklit und Parmenides vermißt man ungern. Beare zeigt, daß die vorsokratische Psychologie einen Teil der Physik bildet: Knowing, sagt er, is a property of matter, an die Materie selbst gebunden, eine Funktion derselben. So ist der

ganze Vorgang, in dem sich jede perception vollzieht, ein rein mechanischer. Die Alten gingen von drei Beobachtungen aus: es muß immer ein Objekt als stimulus of perception vorhanden sein; es muß ferner ein bestimmtes Organ der besonderen Art der Sinneswahrnehmung dienen; und es muß endlich ein Medium Objekt und Organ verknüpfen. So betrachtet Beare in einem ersten Teile Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen. Was den Prozeß des Sehens betrifft, so gehen zwei Auffassungen nebeneinander her. Die eine läßt vom Auge selbst Strahlen ausgehen, welche das Objekt umfassen und ein Abbild desselben ins Auge selbst überleiten; die andere läßt vom Objekt ἀπόρροιαι, εἴδωλα, δείκελα sich lösen, welche sich mit dem Auge verbinden und diesem so die Kenntnis des Objektes übermitteln. Gewöhnlich ist wohl eine Verbindung beider Fassungen. Ähnlich sind die Vorgänge der anderen Sinneswahrnehmungen rein mechanisch aufzufassen. Im zweiten Teile (S. 202 ff.) bespricht Beare sodann die allgemeinen Voraussetzungen, von denen die Auffassung der Sinnestätigkeit beherrscht wird. Zwischen dem mechanischen Vorgange der sensation als elementary fact und der eigentlichen perception (als αἴσθησις) wird nicht unterschieden: insofern ist z. B. die Spiegelung eines Objektes im Wasser wesentlich nichts anderes als der Akt des Sehens. Die Verschiedenheiten in den Auffassungen der einzelnen Philosophen beziehen sich auf das Verhältnis von Objekt und Sinnesorgan: nach Empedokles muß eine συμμετρία zwischen den ἀπόρροιαι, welche von dem Objekte ausgehen, und den πόροι, welche zu dem Sinnesorgan führen, herrschen; nach den einen muß zwischen dem Stoff des Objektes und dem des Organes eine ὁμοιότης, nach anderen eine ἀνομοιότης herrschen. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Ein dritter Teil des Beareschen Buches, Sensus communis (S. 250 ff.), ist besonders wichtig, indem hier die Frage erörtert wird, ob jene vorsokratischen Denker schon ein Organ angenommen haben, welches wir mit Aristoteles (425ª 27; 450ª 10 u. ö.) als αἴσθησις κοινή bezeichnen können, ein Organ also, welches die verschiedenen Sinneseindrücke sammelt, vergleicht und scheidet, eine synthetic and organizing function, welche zugleich imagining and remembering ist. Alkmaeon, der bestimmt zwischen αἰσθάνεσθαι und ξυνιέναι unterscheidet, scheint das Gehirn als solches Zentralorgan angenommen zu haben (Theophr. sens. 26), obgleich daneben auch das Blut als bedeutsam

hervorgehoben wird. Empedokles scheint ein Zentralorgan nicht anerkannt zu haben, weshalb Aristoteles gerade τὸ ἑνοποιοῦν 410 b 10 in seiner Theorie vermißt; das Blut übernimmt diese Aufgabe. Über Demokrit läßt sich nichts Sicheres sagen, da sich die Referate widersprechen. Jedenfalls geschieht alles nach Demokrit durch mechanische interaction zwischen den Atomen des Körpers und der Seele: ob für ihn eine synthetic faculty existiert, durch welche die effects der ἀπόρροιαι, wie sie von den verschiedenen Objekten in den Körper eindringen, gesammelt und organisiert werden, ist unsicher. Leider geht Beare hier auf den Unterschied zwischen σκοτίη und γνησίη γνῶσις, wie er von Demokrit Sext. math. 7, 138 bezeugt wird, nicht näher ein. Jedenfalls ist nach Beare daran festzuhalten, daß der ganze Prozeß des Wahrnehmens und Denkens von den Vorsokratikern als ein rein mechanischer Akt der Wechselwirkung von Stoff und Stoff aufgefaßt worden ist.

Arndt zieht besonders Heraklit, Parmenides und Demokrit in Betracht, und insofern ist seine Untersuchung eine willkommene Ergänzung des Beareschen Buches. Im wesentlichen kann man den Ergebnissen Arndts beistimmen, wenn auch viele einzelne Punkte unannehmbar sind. Den weitergehenden Annahmen Kinkels, Kühnemanns u. a. gegenüber betont Arndt mit Recht, daß von einer Erkenntnistheorie, d. h. von einer Lehre, oder auch nur einer Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisarten bei den Vorsokratikern nicht die Rede sein könne. Zeller sagt einmal (1$^{5}$, 171): „Bestimmte Grundsätze über die Natur des Erkennens finden sich bei den Vorsokratikern noch nicht, ihr Denken macht die Kenntnis des Objekts noch nicht abhängig — von einem bestimmten Bewußtsein über die Natur und die Bedingungen des Wissens, von der Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens und des unwissenschaftlichen Vorstellens.“ Damit scheint mir das Wesentliche gesagt zu sein. Daß die Vorsokratiker, z. B. die Ionier mit Setzung einer ἀρχή, die Eleaten mit der Feststellung des ἕν und ὄν, eine abstrahierende und begrifflich erfassende Denktätigkeit ausgeübt haben, kann nicht bezweifelt werden: aber diese Tätigkeit geschieht völlig unbewußt, instinktiv, d. h. ohne sich Rechenschaft zu geben von der grundverschiedenen Wesenheit der Sinne und der Vernunft. „Das Bewußtsein steht noch“, sagt Steinthal einmal, „unter der Herrschaft des Stoffs, der sich dem

Geiste von außen durch die Sinne, von innen durch die Mechanik der Seele aufdrängt.“ Die vorsokratischen Denker, wenn sich auch allmählich ein Zweifel an der Zuverlässigkeit der Sinne regt, sind weit entfernt, mit Bewußtsein die schöpferische Kraft der Vernunft, als einer über den Sinnen stehenden und von diesen unabhängigen selbständigen Kraft, anzunehmen. Das Denken ist ihnen ein ebenso mechanischer Vorgang und stofflicher Prozeß, als die einzelne Sinneswahrnehmung. Wahrnehmen und Denken sind nur graduell verschiedene Vorgänge, die sich unreiner oder reiner an einem und demselben Stoffe vollziehen. So ist der λόγος Heraklits nichts anderes als die in unausgesetzter Bewegung befindliche göttliche Stoffsubstanz, welche rein mechanisch in den Körper eindringt und in diesem das Denken hervorbringt. Und ähnlich verhält es sich bei Parmenides, dessen rein mechanische Auffassung Fragm. 16 (Aristoteles 1009$^b$ 21—25) zum Ausdruck bringt. Soweit ich sehe, ignoriert Arndt diesen entscheidenden Ausspruch überhaupt. Denn nach diesen Worten beruht die ganze Erscheinungswelt auf Mischungen der eigentlich göttlichen Stoffsubstanz des θερμόν und des eigentlich tellurischen Elements des ψυχρόν. Wie Luft und Wasser aus μείγματα dieser beiden Grundstoffe bestehen, so erhält auch das seelische Leben des Menschen je nach der κρᾶσις dieser beiden Stoffe, die beide in demselben κόσμος vereinigt sind, seinen Charakter und seinen relativen Wert. Denn je nach dem Übergewichte des einen oder des anderen (daher τὸ πλέον) wird die Seele und die Denkkraft des einzelnen reiner, d. h. göttlicher, oder niedriger, d. h. durch das tellurische Element bestimmt, sich gestalten. Und ebenso verhält es sich schließlich mit Demokrit. Ist die Denktätigkeit von der Seele nicht zu trennen, ist aber die Seele, wie zweifellos feststeht, nach atomistischer Auffassung, eine aus runden Feueratomen zusammengesetzte Bildung, so muß sich auch die Tätigkeit der Seele auf die mechanische Bewegung eben dieser runden Feueratome zurückführen. Denn daß, wie Kinkel will, die Atome Demokrits als unsinnlich, rein gedanklich zu fassen seien, ist unannehmbar: sie sind stofflich und körperlich und haben an und für sich mit der Vernunft nichts zu tun. Die runden Atome bilden nicht nur die Seele, sie lassen sich überall da nachweisen, wo Feuer ist: sie sind also durch den ganzen Kosmos verteilt, und die Seele ist nichts Besonderes. Es kann sich also bei der Sinneswahr-

nehmung und bei der Denktätigkeit wieder nur um Grade handeln. Ist die Denktätigkeit als γνώμη γνησίη vollkommener als die Sinneswahrnehmung, die γνώμη σκοτίη, so ist das allein aus dem Umstande zu erklären, daß die runden Feueratome reiner und ungemischter im Innern des Körpers, in der Seele, ihre Wirksamkeit auszuüben vermögen, während die Sinneswahrnehmungen unter vielen Hemmnissen und Mischungen verschiedener Atome sich vollziehen.

Freytag behandelt die Vorsokratiker nur kurz 1—18. Wenn derselbe dem Parmenides, und ähnlich dem Demokrit, schon eine „apriorische Methode" beilegt, so kann dieser Ausdruck leicht mißverstanden werden. Eine Methode setzt ein mit Bewußtsein erfaßtes Prinzip voraus, aus dem ein entsprechendes Verfahren abgeleitet wird: das ist aber für alle Vorsokratiker ausgeschlossen. Aristoteles bezeugt es — und es ist merkwürdig, daß keiner der genannten Gelehrten dieses entscheidende Urteil des Aristoteles, soweit ich sehe, zu kennen scheint —, daß weder Empedokles noch Demokrit noch Parmenides noch überhaupt einer der vorsokratischen Denker zwischen αἴσθησις und φρόνησις einen prinzipiellen Unterschied mache 1009ᵇ 11 ff. Es muß danach an der oben ausgesprochenen Behauptung, Wahrnehmen und Denken bedeute bei den Vorsokratikern nur graduell verschiedene Vorgänge, festgehalten werden.

Baumann gibt eine fleißige Zusammenstellung aller Urteile, wie sich dieselben bei den Vorsokratikern finden. Je nachdem die empirischen oder die rationalen bzw. die gemischten Argumente überwiegen, glaubt er Schlüsse auf den empirischen bzw. rationalistischen Charakter der betreffenden Denker ziehen zu dürfen. Da über die Erhaltung der einzelnen Bruchstücke rein der Zufall gewaltet hat und da nicht minder die Argumente selbst oft eine sehr verschiedene Wertung zulassen, kann man die Resultate der Baumannschen Dissertation nur als unsicher und zweifelhaft bezeichnen.

Von religionsphilosophischem Standpunkte betrachtet die Entwicklung der griechischen Philosophie das ausgezeichnete Buch von Edward Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers. The Gifford lectures delivered in the University of Glasgow in Sessions 1900/1 and 1901/2. 2 vols. XVII, 382 SS. und XI, 379 SS. Glasgow, Mac Lehose & Sons, 1904. Dasselbe ist jetzt auch in deutscher Übersetzung von Hilmar Wilmanns, Halle, Niemeyer, 1909, 532 SS.

erschienen. Leider wirft Caird (I, 58—79) nur einen flüchtigen Blick auf die Vorsokratiker, indem er eigentlich nur Xenophanes, bzw. das eleatische Sein, und Heraklit, bzw. das Werden, als die Träger religiöser Gedanken hervorhebt, an die dann Sokrates und Plato anknüpfen. Auffallend ist mir hier die völlige Ignorierung des Pythagoreismus gewesen, welcher letztere doch für die Entwicklung der griechischen Religionsphilosophie von höchster Bedeutung geworden ist.

Hieran schließe ich die Erwähnung von

Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik. Bd. 1. Die Entstehung der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann, 1908. IX, 535 SS. Das groß angelegte Werk sucht die Ethik nur als Teil der allgemeinen Entwicklung des griechischen Geistes zu begreifen. Der vorliegende erste Band zieht deshalb die politische und Kulturgeschichte in sehr ausführlicher Weise heran, um aus ihnen Schlüsse auf die ethischen Qualitäten und auf die ethischen Werte der handelnden Menschen und ihrer Lebensauffassungen zu ziehen. Heraklit wird S. 58 ff., die Eleaten S. 60 ff., Anaxagoras, Empedokles, die Atomisten S. 207 ff. besprochen. Es liegt aber in der Stellung dieser Denker als Naturphilosophen, daß der ethische Gewinn ihrer Schriften kein großer ist. Mehr Interesse bietet das vierte Kapitel, in dem die religiöse Bewegung, speziell die Mysterien, der dionysische Kult und vor allem die Lehren der Orphiker und Pythagoreer eingehender behandelt werden.

Ich gehe jetzt zur Besprechung derjenigen Schriften über, welche der Erklärung einzelner Philosophen dienen. Unter den Ioniern ist es hauptsächlich oder eigentlich allein Heraklit, dem sich das Interesse von allen Seiten zugewandt hat. Die grundlegende Arbeit über ihn ist von

Hermann Diels, Herakleitos von Ephesos. Griechisch und deutsch. Berlin 1901 und in zweiter Auflage daselbst 1909. Diese zweite, bedeutend erweiterte Auflage bietet gegenüber der ersten einen großen Fortschritt. Schon die Einleitung hat durch Einfügung des Stückes IX—XI sehr gewonnen und läßt den Standpunkt Heraklits, d. h. seine einheitliche Weltanschauung, viel klarer hervortreten. Für richtig kann ich es trotzdem nicht halten, wenn von einer Transzendenz des Gottesbegriffs und einem Idealismus des Heraklit gesprochen wird. Es folgt sodann A. Leben, Schrift und Lehre: hier

werden im wesentlichen die Referate, wie sie sich in dem betreffenden Kapitel der Fragmente der Vorsokratiker finden, wiedergegeben; und unter dem Texte sogleich die Anmerkungen, die dort im 2. Bande nachgeholt werden, mitgeteilt. Es folgen weiter unter B. die Fragmente, wieder mit Anmerkungen unter dem Texte, welche letzteren vielfach gegen die in den Fragmenten der Vorsokratiker gegebenen erweitert sind. Auf S. 52 folgen unter C. Imitationen: sehr erfreulich ist es, daß das Stück Hippokrates de victu 1, 3—24 auch in Übersetzung wiedergegeben wird. Sprachlich darf man Diels' Ausgabe des Heraklit abschließend nennen: mit welcher Akribie derselbe den einzelnen Fragmenten gerecht wird, kann man aus seiner Mitteilung Berliner Sitzungsberichte 1901, 188—201 über zwei Fragmente ersehen. In sachlicher Hinsicht kann ich aber Diels' Auffassung nicht als abschließend ansehen. Ich will hier aber nur einige Punkte herausgreifen, in denen ich mich mit Diels nicht einverstanden erklären kann. Das gilt zunächst der prinzipiellen Auffassung der Heraklitschen Spekulation, wie sie von Diels vertreten wird. Heraklit erscheint hier völlig losgelöst von der vorhergehenden ionischen Philosophie: das ist nicht richtig. In den zahlreichen Referaten des Aristoteles wird die ionische Philosophie als einheitlich dargestellt, alle einzelnen Denker als die Träger einer einheitlichen Weltanschauung und dementsprechend als Vertreter eines gemeinsamen Dogmas, welches von Aristoteles φυσ. α 2 als die Lehre von dem ἓν κινούμενον charakterisiert wird. Dieser prinzipielle Standpunkt des Heraklit muß den Ausgangspunkt aller Betrachtung bilden, die sich an ihn und seine Spekulation knüpft. Diels hat nicht eine der vielen Stellen, in denen Aristoteles über die Ionier im allgemeinen spricht, mitgeteilt, und doch ist es absolut sicher, daß Aristoteles Heraklit prinzipiell nicht anders beurteilt als die übrigen Ionier, wie namentlich aus $298^b$ 29 ff. hervorgeht. Von höchster Wichtigkeit für das Verständnis der Ionier im allgemeinen und speziell Heraklits ist das 5. Kapitel des 3. Buchs der Abhandlung περὶ οὐρανοῦ, welches den Zweck verfolgt, eine in sich geschlossene Kritik der ionischen Lehre zu geben. Daß Aristoteles hier alle Ionier, ja Heraklit in erster Linie, im Auge hat, ersieht man aus den Eingangsworten und aus dem Kontext des Kapitels. Hier erscheinen die Hauptpunkte der ionischen Lehre und wieder speziell Heraklits, und jede Darstellung der Heraklitschen Spekulation muß die hier

gegebene kritische Betrachtung zugrunde legen. Denn hier wird das Dogma von dem ἓν ὑπομένον und von der Entwicklung dieses ἓν durch πύκνωσις und μάνωσις, d. h. einer Grundsubstanz, die sich in auf- und absteigender Linie in die ἐναντία zu wandeln vermag, eingehend dargelegt: und dieses Dogma ist und bleibt der Mittelpunkt aller ionischen Spekulation. Bei Diels verschwindet diese Grundlehre vollständig. Eben dasselbe Kapitel zeigt aber auch unwiderleglich, daß die Ionier gleichmäßig den Stoff nach den vier Elementen geschieden haben, und es ist mir nicht verständlich, wie Diels demgegenüber konsequent an der Behauptung, Heraklit kenne nur drei Elemente, festhalten kann. Die ganze Lehre von den ἐναντία, wie sie Aristoteles wiederholt im Sinne und vom Standpunkte der Ionier darlegt, setzt die Entwicklung des einheitlichen Stoffs von dem einen ἐναντίον in das andere durch das μεταξύ von Luft und Wasser voraus und nicht die leiseste Andeutung findet sich je, daß einer der Vorsokratiker den ἀήρ nicht gekannt habe. Aristoteles bezeichnet wiederholt (so $1059^b$ 23; $329^b$ 4; $322^b$ 6; $302^a$ 18; $188^a$ 27; insbezug auf die Ionier noch $187^a$ 12; $330^b$ 10) die Elementenlehre als solche als die Lehre aller: schon daraus folgt, daß dieselbe auch von Heraklit vertreten wurde. Wer das leugnet, hat die Pflicht nachzuweisen, daß Aristoteles' Berichte unglaubwürdig sind. Der ἀήρ erscheint schon bei Homer in 30 Wiederholungen als ein feststehender, charakteristischer Begriff; Hesiod Ἔργα 547 ff. kennt ihn in dieser seiner Bedeutung; die Kosmologen stellen ihn als kosmische Weltpotenz in den Anfang der Entwicklung; Anaximander gibt ihm eine in sich geschlossene Sphäre; Anaximenes setzt ihn als die Grundsubstanz in den Mittelpunkt alles Weltgeschehens: wie ist es da denkbar, daß Heraklit denselben überhaupt nicht gekannt oder ihn ignoriert habe? Diels kann denn auch seinen Standpunkt nur durch die willkürliche Annahme einer Interpolation in Fragm. 76 festhalten.

Das schon erwähnte Kapitel 5 von οὐρ. γ. gibt aber noch eine spezielle, sehr interessante Bereicherung unseres Wissens. Diels hat die Stelle Aetius 1, 13, 2 als durch stoische Einflüsse hereingebracht ausgeschieden Doxogr. 221. Die Stelle lautet (περὶ ἐλαχίστων) Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει, wofür bei Stobaeus Ἡ. πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν. Das ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ ist offenbar aus dem folgenden Referat über Xenokrates in die Angabe

über Heraklit widerrechtlich eingedrungen: die Angabe von den ψήγματα oder ψηγμάτια selbst erhält durch Aristoteles 304ᵃ 18 ihre volle Bestätigung. Denn die Worte οἱ δὲ περὶ μὲν σχήματος οὐδὲν ἀποφαίνονται λεπτομερέστατον δὲ μόνον ποιοῦσιν, ἔπειτ' ἐκ τούτου συντιθεμένου φασὶ γίγνεσθαι τἆλλα καθάπερ ἂν εἰ συμφυσωμένου ψήγματος können nach dem Zusammenhange — da das ganze Kapitel ausschließlich von den Ioniern handelt — nur von Heraklit verstanden werden. Daß das πῦρ τὸ λεπτομερέστατον ist zwar die Lehre aller Ionier 303ᵇ 19f.: die Bezeichnung desselben als ψήγματα ist aber speziell heraklitisch. Ich stehe deshalb auch nicht an, die Worte κατάπερ ἂν εἰ συμφυσωμένου ψήγματος als direkt auf Heraklit zurückgehend aufzufassen. Heraklit faßte seine Ursubstanz des πῦρ ähnlich dem Goldstaube, der, in seinen feinsten Teilchen als Körnchen oder Stäubchen unsichtbar, erst durch ein συνίστασθαι, ein συμφυσᾶσθαι der Teilchen zu festen Stücken sich gestaltet. Denn daß die ψήγματα auch hier wie gewöhnlich (vgl. Herod. 1, 93; 3, 94 ff., 98; 6, 125; Strabo p. 146; Diodor 2, 50; 3, 12—14; Athen. 203 C, 233 D; Schol. Soph. Philokt. 393; Plut. Demetr. 4) speziell den Goldstaub bedeutet, ist anzunehmen. Der Goldgewinnung hatte Heraklit überhaupt seine Aufmerksamkeit zugewandt: vgl. Fr. 22; Hippokr. de victu 20; daher Fr. 90 der Vergleich des Feuerprozesses mit dem Golde. Wenn hier die Heraklitsche Grundsubstanz als τὸ λεπτότατον erscheint, so mag auch auf Platos Kratyl. 412 C ff. hingewiesen werden, wo diejenigen, welche ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ nach dem Zusammenhange wieder nur die Ionier, speziell die Herakliter sein können, deren ἕν oder Grundsubstanz hier gleichfalls als τὸ λεπτότατον καὶ τάχιστον charakterisiert wird. Überhaupt sind die hier in Kap. 27 des Kratylus gegebenen Ausführungen von hoher Wichtigkeit für Heraklit und sollten nicht ignoriert werden.

Diels verwirft die Angabe Diog. Laert. 9, 5, wonach die Schrift Heraklits drei λόγοι enthielt: meiner Ansicht nach mit Unrecht. Daß alle älteren Philosophen in ihren Spekulationen stets Rücksicht auf den Volksglauben genommen haben, ist sicher. Es ist doch nicht ohne Bedeutung, daß Aristoteles die älteste philosophische Forschung an diejenige der θεολόγοι anknüpft. Und da uns aus Heraklits Schrift wiederholt Beziehungen auf die Volksgötter erhalten sind, so sehe ich keinen Grund, die Angabe, eine besondere Abteilung der Schrift habe sich als λόγος θεολογικός mit den Göttern beschäftigt, zu verwerfen.

Pherekydes, dessen Schrift Heraklit ohne Zweifel kannte, handelte in seiner Kosmologie zugleich περὶ θεῶν; Anaximenes faßte die Stoffbildung, welche sich aus der Grundsubstanz entwickelte, als θεοὶ καὶ θεῖα Hippol. ref. 1, 7, 1; Thales, Anaximander usw. haben stets τὸ θεῖον im Auge; auch die Eleaten haben den θεοὶ ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Ich will hier sogleich auf eine Stelle hinweisen, die Diels unter Parmenides nicht aufgenommen hat, die mir aber äußerst charakteristisch zu sein scheint. In der Rede des Agathon in Platos Symposium heißt es 195 B C, daß im Anfange der Göttergeschichte viele furchtbare Dinge vorgekommen seien, die Hesiod und Parmenides dargestellt und auf den Eros zurückgeführt haben. Wir ersehen also daraus, daß Parmenides sehr eingehend die Mythen des Volksglaubens behandelt und dargestellt hatte. Denn Diels' Annahme, die ich nachträglich aus seiner Bemerkung Fragm. d. Vorsokr. 2. Aufl. S. 675 ersehe, Platos Sympos. 195 C sei ebenso wie 178 B als „antike Interpolation" auszuscheiden (auch 197 B mußte dann dasselbe Schicksal teilen), halte ich für ganz ausgeschlossen: namentlich da wir auch aus anderen Angaben wissen, daß Parmenides sich eingehend mit den Göttern des Volksglaubens beschäftigt hat. Es ist daher kein Grund zu bezweifeln, daß auch Heraklit in einem besonderen Abschnitt seiner Schrift gleichfalls die Götter des Volksglaubens von seinem spekulativen Standpunkte aus der Betrachtung unterzogen hatte. Und ebenso scheint mir der λόγος πολιτικός durch die Fragmente selbst seine Bestätigung zu erhalten. Geht wirklich, wie auch Diels annimmt, die unter Hippokrates Namen überlieferte Schrift περὶ διαίτης in Hauptteilen auf Heraklit zurück, so folgt daraus, daß Heraklit den τέχναι eine zusammenhängende Darstellung gewidmet hat: und wo anders könnte diese gestanden haben, als im λόγος πολιτικός? Kann doch das Fragment 114 geradezu wie das Thema dieses λόγος gefaßt werden. Wie die menschliche Sprache nach Platos Kratylus in Heraklitschem Sinne die direkte Schöpfung des göttlichen λόγος ist, so weisen auch alle Ordnungen des Kosmos ihren unmittelbaren Zusammenhang mit der göttlichen Weltordnung auf; es sind demnach nicht nur die politischen, sondern auch die sozialen Ordnungen aus der einen vernünftigen Gottesordnung hervorgegangen.

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, muß ich mir hier versagen. Ich will nur noch hervorheben, daß ich unter den Imitationen die

Briefe vermisse, die unter Heraklits Namen gehen. Diels tut dieselben mit den Worten ab, daß sie den Abdruck nicht lohnen. Ich stimme mit diesem Urteile nicht überein. Man soll sich nicht durch die in der Tat „albernen" ersten beiden Briefe, welche die folgenden einführen wollen, verleiten lassen, die übrigen gleich zu werten. Sie bieten, von einzelnen Übertreibungen und Zurechtmachungen abgesehen, nichts, was man nicht als durch bestimmte Angaben der Heraklitschen Schrift selbst motiviert und an die Hand gegeben ansehen dürfte. Da die Briefe nach allgemeiner Annahme zu einer Zeit abgefaßt sind, als die Schrift Heraklits selbst noch im Umlaufe und zugänglich war, erscheint es mir unglaublich, daß die Verfertiger jener Briefe Angaben haben machen können, die jeder durch die echte Schrift selbst widerlegen konnte.

Ich will die übrigen Abhandlungen, welche der Schrift Heraklits gewidmet sind, nur kurz erwähnen:

Nestle, Philologus 64, 367—384, Heraklit und die Orphiker. Der Zusammenhang beider wird hier gut nachgewiesen. Ich hebe besonders den Nachweis hervor, daß die Orphiker schon Namendeutungen haben, woraus folgt, daß sie gleichfalls schon der Sprache eine besondere Bedeutung zuerkannt haben.

Brieger, Hermes 39, 182 ff., gibt die Grundzüge der Heraklitschen Physik und wendet sich speziell gegen Diels' Annahme, die Schrift habe nur Aphorismen gegeben.

Brieger, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 13, 686—704, hat noch einmal das System Heraklits der Betrachtung unterzogen und besonders dessen Relativitätslehre behandelt.

G. Schaefer, Die Philosophie des Heraklit und die moderne Heraklitforschung. Leipzig-Wien 1902. 139 SS. Schaefer handelt nach einer Einleitung in einem ersten Teile über den Fluß der Dinge, das Urfeuer, Weltgesetz, Relativität der Eigenschaften, Koexistenz der Gegensätze; in einem zweiten Teile über den Menschen, seine Seele, Sinne und Erkenntnisvermögen, Sprache, Volk und Staat. Ein wesentlicher Fortschritt unserer Erkenntnis der Heraklitschen Lehre scheint mir durch diese Ausführungen nicht gewonnen zu sein.

Otto Gilbert, Heraklits Schrift περὶ φύσιος Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 23, 161—179, sucht in erster

Linie den Grundgedanken des ersten physikalischen Teiles der Schrift festzustellen.

M. Wundt, Die Philosophie des Heraklit im Archiv für Geschichte der Philosophie 19, 431—455, sucht besonders die Schrift und Lehre aus dem Milieu, den Zeitverhältnissen und der Geschichte Ioniens, zu erklären. Die Abhandlung gibt zugleich sehr gute Andeutungen über die Fassung des λόγος als des objektiv und subjektiv noch nicht geschiedenen Vernunftprinzips.

Preßler, Die metaphysischen Anschauungen Heraklits, Programm des Wilhelm-Gymnasiums von Magdeburg 1908, betrachtet gleichfalls die verschiedenen Seiten der Heraklitschen Schrift und Lehre, ohne wesentlich neue Gesichtspunkte zu bringen.

O. Spengler zeigt in einer Dissertation von Halle 1904 scharfsichtig und geistvoll ein tief eindringendes Verständnis der Heraklitschen Gedanken.

Em. Loew, Heraklit im Kampfe gegen den Logos, Programm des Sophien-Gymnasiums Wien 1908, sucht mit Geist, aber auch mit großer Kühnheit nachzuweisen, daß der λόγος nicht von Heraklit vertreten, sondern im Gegenteil in der Fassung als „abstrakter Begriff" bekämpft wird. Aber diese Auffassung läßt sich für Fragment 1 in gewisser Weise wohl halten, versagt aber den anderen Stellen gegenüber, an denen Heraklit vom λόγος spricht. Wir haben deshalb dabei zu bleiben, daß der Heraklitsche λόγος in der allgemeinen Fassung als Vernunft, als Weltgesetz, als kosmische Ordnung im Mittelpunkte der Heraklitschen Spekulation steht. Dennoch ist die Arbeit von Loew nicht ohne Gewinn. Sie hat noch einmal den Anfang der Heraklitschen Schrift einer Prüfung unterzogen, für die wir ihm nur dankbar sein können. Denn sie zeigt, daß die ersten Worte in Fragment 1 τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος auf sehr schwankender Basis stehen. Ad. Römer (ich entnehme das folgende Loews Abhandlung S. 13 ff.) hat die Überlieferung der Rhetorik des Aristoteles in seiner Ausgabe (Teubner, ed. 2, 1899) eingehend behandelt. Der einen Handschrift A$^c$, welche die Lesart τοῦ λόγου τοῦ δεόντος (sic!) hat, stehen sieben andere gegenüber, welche statt τοῦ δεόντος haben τοῦ ὄντος. Allerdings ist die Handschrift A$^c$ im allgemeinen bei weitem als die beste zu bezeichnen, gerade in Buch 3 aber bieten die sieben schlechteren Handschriften in zahlreichen Stellen die bessere Lesart. Prüfen wir weiter die Angabe

des Sextus (für das folgende trage ich allein die Verantwortung), so scheint mir auch hier das τοῦδε sehr zweifelhaft zu werden. Man hat sich oft über die Nachlässigkeit des Sextus beklagt, der namentlich hier in der Wiedergabe der Anfangsworte der Heraklitschen Schrift beliebig ändert oder ausläßt. So läßt er vor λόγου τοῦ oder τοῦ δὲ aus, beseitigt das ἀεί nach ἐόντος und das πάντων nach γιγνομένων γάρ und ändert das ἀπείροισιν ἐοίκασιν in ἄπειροι ἐοίκασι. Mir scheint daraus mit Notwendigkeit zu folgen, daß Sextus oder die Quelle, von der er abhängig, sich die Freiheit nimmt, den Text seinen Zwecken gemäß zu formulieren. Nun hat er im vorhergehenden sich gerade über den λόγος κοινὸς καὶ θεῖος eingehend ausgelassen: verweist er mit λόγου τοῦδε ἐόντος auf jenen, so kann ich in dieser Fassung des Wortlautes nur eine absichtliche Verkürzung der eigenen Worte Heraklits sehen. Statt der Worte τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεὶ, d. h. des ewigen göttlichen λόγος, setzt Sextus τοῦδε ἐόντος, d. h. des so, wie ich denselben soeben charakterisiert und definiert habe, beschaffenen λόγος. Ich lese deshalb mit Loew τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, fasse diese Worte aber nicht mit dem letzteren als polemisch gemeint, sondern als den Ausdruck der eigenen Überzeugung. Sie sind zu übersetzen: zum Verständnis des λόγος als des ewig seienden, d. h. nach seiner Ewigkeit und Göttlichkeit, gelangen die Menschen nicht. Auf diesen λόγος als den ἀεὶ ὤν weist dann das folgende κατὰ τὸν λόγον τόνδε zurück: hier hat das τόνδε Sinn, im Anfange nicht, da hier der λόγος durch das ἐὼν ἀεὶ seine vollgenügende Bestimmung erhält. Die Bedenken, welche Loew gegen die Worte γιγνομένων κατὰ τὸν λόγον τόνδε äußert, halte ich für unberechtigt.

Einzelheiten besprechen:

Zilles, Rheinisches Museum 62, 54—60 die Fragmente 78, 79, 102.

Wolfg. Schultz, Archiv für Geschichte der Philosophie, Fragment 67; im Anschluß daran wird eine philosophische Deutung des sakralen Vorganges gegeben.

Pascal, Rendiconti del Istituto Lombardo Ser. II, T. 39, 199—205, bespricht sehr verständig Fragment 107 bzw. 117. Auch für Pascal sind αἴσθησις und λόγος in Heraklits Lehre zu unterscheiden, sie sind aber doch nur graduell verschieden. Denn der

δι' ἀναπνοῆς eingeatmete λόγος gelangt reiner in das Innere des Menschen, als der durch die Poren der Sinne eindringende.

Tannery, Revue de philosophie 1, 48—50, behandelt das Fragment 4[a], in der 2. Auflage von Diels unter die zweifelhaften 126[a] gestellt. Der Kontext zeigt, daß der Hauptnachdruck auf dem Gegensatze des συμβάλλεται und διαιρεῖται liegt. Die Siebenzahl erscheint hier als Einheit in dem Vollmonde, als Scheidung in den sieben Einzelsternen des Bären. Dasselbe Fragment behandelt auch

Loew im Archiv für Geschichte der Philosophie 23, 90 f., der in den Worten wieder eine Polemik gegen den λόγος, d. h. die rationalistische Deutung sieht, während das διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ἄρκτους den von Heraklit vertretenen Empirismus zum Ausdruck bringt. Die Worte ἀθανάτου μνήμης σημείῳ durch ein deutliches Zeichen unverzüglichen Gedenkens würden hier gut zur Geltung kommen, doch kann ich prinzipiell Loews Auffassung des λόγος nicht für richtig halten. Auch ist es zu beachten, daß das κατὰ λόγον ὡρέων voraufgestellt sowohl auf das συμβάλλεται als auf das διαιρεῖται sich bezieht, wodurch Loews Deutung unmöglich wird. Außerdem behandelt hier Loew 89 f. Fragment 67, wo er das ὀνομάζεται gegen Schultz, der dafür ὄζεται lesen will, verteidigt.

Von den anderen Ioniern ist noch Anaximander zu nennen, über den

Guyot, Revue de philosophie 4 (1901) 708 handelt. Guyot weist mit Recht nach, daß das ἄπειρον Anaximanders sich mit dem philosophischen Terminus „unendlich" keineswegs deckt; es drückt une idée aussi complexe et aussi confuse aus; diese Idee bezieht sich in erster Linie auf die ἀοριστία, des Stoffes.

Einen sehr verständigen und sachkundigen Interpreten hat Diogenes von Apollonia in

E. Krause, Programm des Gymnasiums Gnesen 1908, 1909 gefunden.

Ferner sei noch erwähnt

Nestle zu Metrodors von Lampsakos, Mythendeutungen im Philologus 66, 503—510. Nestle nennt diese Mythendeutungen, die den Zweck verfolgen, Homers religiöse Ansichten mit den Ergebnissen der Naturphilosophie in Übereinstimmung zu bringen, Ausgeburten eines tollgewordenen Rationalismus. Die Deutungen

fassen einmal die Götter und Heroen als physikalische Begriffe, andererseits bringen sie dieselben in Beziehung zu bestimmten Organen des Körpers. Aber diese Deutungen sind nicht so ungeheuerlich und unerklärlich, wenn man sich auf den pantheistischen Standpunkt der Ionier stellt, für welche die ganze Welt des Göttlichen wie des Kosmischen das Produkt eines und desselben Stoffes ist.

Ich gehe zu den Pythagoreern über und nenne hier zunächst die Schriften allgemeinen Inhaltes.

H. Vogt, Die Geometrie der Pythagoreer. Bibliotheca mathematica Ser. III, Bd. 9, S. 15—54.

H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras wiederhergestellt in seiner ursprünglichen Form und betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen Philosophie. Haarlem, Visser, 1908. XII, 239 SS.

Nicolai Hartmann, Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den zwei ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt. Gießen, Töpelmann, 1909. 57 SS. (= Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Cohen Natorp, IV, 1).

Die erstgenannten zwei Schriften stehen insofern in Gegensatz zueinander, als Vogt das mathematische Wissen des Pythagoras möglichst zu beschränken, Naber dasselbe möglichst zu erweitern sucht. Wenn Vogt zu dem Resultate kommt, daß wir von Pythagoras' Geometrie nichts wissen, so ist das richtig: denn da Pythagoras überhaupt nichts Schriftliches hinterließ, so werden wir niemals zur Klarheit darüber kommen können, welche der späteren Lehrsätze ihm selbst, welche seinen Schülern und Nachfolgern gehören. Aber mir scheint, daß Vogt der von Proklus in Euklid. ed. Friedlein 65, 11 überlieferten Angabe zu skeptisch gegenübersteht: die auf Eudemus zurückgehenden Worte a. a. O. Zeile 16—21 müssen den Grund bilden, über den wir nicht hinüberkommen, der aber auch zuverlässig genug ist, um von ihm auszugehen. Hier handelt es sich zunächst um die Lesart ἀλόγων oder ἀναλόγων (Diels ἀνὰ λόγον). Die Entdeckung des Irrationalen ist allerdings aus dem Grunde schwer glaublich, weil dieselbe die pythagoreische Zahlenlehre, die den Grund aller Spekulationen bildet, von vornherein unmöglich zu machen scheint. Darauf hat schon G. Junge in Novae Symbolae Joachimicae, Halle 1907, hingewiesen. Die Lehre von den Proportionen dagegen darf als zu den ältesten

Theoremen gehörig angesehen werden. Andererseits macht es Naber S. 55 ff. wahrscheinlich, daß die Irrationale schon den Ägyptern in vorpythagoreischer Zeit bekannt war. Was sodann die κοσμικὰ σχήματα betrifft, deren σύστασις Proklus a. a. O. gleichfalls dem Pythagoras zuschreibt, so ist Vogts Annahme, das Fragment 12 des Philolaos spreche nur von den Elementen, nicht von den regelmäßigen Körpern, abzulehnen; schon Theophrast (Aetius 2, 6, 3) hat (was Vogt ignoriert) dem Pythagoras die Identifizierung der Elemente mit den regulären Polyedern zugeschrieben. Auch der sogenannte pythagoreische Lehrsatz, den Proklus S. 426 gleichfalls dem Pythagoras zuschreibt, wird von Vogt dem letzteren abgesprochen, während Naber denselben auf eine ursprüngliche ältere Formel zurückführt, die schon in der Pyramide des Cheops ihre praktische Anwendung findet.

Ich erwähne diese Arbeiten deshalb, weil die philosophische Spekulation der Pythagoreer so eng mit ihren mathematischen Studien zusammenhängt, daß sie ohne Kenntnis dieser ihrer Lehren unverständlich bleibt. Es ist deshalb erfreulich, daß Hartmann in der oben angeführten Schrift vom philosophischen Standpunkte aus des Proklus Ausführungen über die Mathematik einer Betrachtung unterzieht. Denn Proklus fußt hier durchaus auf altpythagoreischen Anschauungen, wie Hartmann mit Recht hervorhebt. Daher die Lehre vom πέρας und ἄπειρον, das pythagoreische Grunddogma, im Mittelpunkte seiner Betrachtungen steht. Hartmann hat aber keine klare Vorstellung von der Bedeutung dieser beiden Prinzipien. Wenn er ἄπειρον ἀπειρία einfach durch „Unendlichkeit" übersetzt, so muß er zu schiefen Resultaten kommen. Notwendig ist, des Proklus gesamte Einleitung, wie sie a. a. O. S. 1—177 vorliegt, im Zusammenhang zu betrachten und nicht auf die beiden Prologi sich zu beschränken, wie Hartmann tut. Denn die Definitiones S. 85—177 enthalten viel wichtigere Beiträge zum Verständnis der pythagoreischen Spekulation als die Prologi. Ich hebe hier die in Betracht kommenden Stellen, soweit sie von Diels nicht in seine Sammlung aufgenommen sind, hervor: 90, 11—91, 1; 95, 21—96, 15; 97, 18 ff.; 98, 15 f.; 99, 16 ff.; 131, 21—134, 8; 155, 13 ff.; 166, 14—25; 173, 2—10. Alle diese Berichte sind von altpythagoreischem Standpunkte aus geschrieben und enthalten unschätzbare Beiträge zur tieferen Erkenntnis der pythagoreischen Lehre. Ebenso ist die ganze Lehre vom κύκλος Defin. XV,

XVI (S. 146 ff.), wie vor allem diejenige von den σχήματα Defin. XIV (S. 136 ff.) von altpythagoreischen Anschauungen erfüllt und gehört gleichfalls hierher: Proklus bezeichnet die ganze vorhergehende ausführliche Darlegung 142, 8 als κατὰ τὸ Πυθαγόρειον ἀρέσκον. Jedenfalls bedürfen alle diese Ausführungen einer zusammenhängenden eingehenden Untersuchung.

Über die pythagoreischen ἀρχαί des ἄπειρον und des πέρας haben — außer Hartmann —

Heidel im Archiv für Geschichte der Philosophie 1901, 384—436

Newbold daselbst 19, 176—217 gehandelt. Meine abweichende Ansicht habe ich

Otto Gilbert daselbst 22, 28—48; 145—165 dargelegt; meine Ansicht berührt sich eng mit derjenigen von

C. Ritter im Philologus 62, 509 ff.

Beiträge zum Verständnis des Philolaos geben

Newbold, Archiv für Geschichte der Philosophie 12, 176—217;

Heidel, Am. Journ. of philology 28 (1907), 77—81;

Tannery, Revue de philologie 28, 239—249.

Über den Ausdruck ὁλκάς in Philolaos Fragment 12 handelt

Garbe in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands 13, Heft 4.

Zu Okellos vgl.

Praechter, Philologus 62, 266—270.

Den Namen Pythagoras sucht Wolfg. Schultz, Archiv für Geschichte der Philosophie 1908, 240—252, im pythagoreischen Sinne zu deuten. Ich bin allerdings der Ansicht, daß solche Zahlenspielereien durchaus im Sinne der pythagoreischen Schule, wenigstens späterer Zeit, gewesen sind. Man darf nur nicht in solchen Äußerlichkeiten die eigentliche Bedeutung der pythagoreischen Spekulation erkennen wollen. Das Große und Bedeutende, was die Pythagoreer geleistet haben, liegt, abgesehen von ihren fachwissenschaftlichen Verdiensten, auf dem Gebiete der Mathematik, in dem Interesse, welches sie dem Formprinzip zugewandt haben: ohne Pythagoras kein Plato.

Über das Verhältnis der ionischen zu der eleatischen Lehre vgl.

Otto Gilbert, Rheinisches Museum 64, 185—201. Ich

suche hier nachzuweisen, daß die Eleaten aus der Lehre der Ionier den Substanzbegriff übernommen haben, den sie aber unter dem Zwange begrifflicher Formulierung zu einer ἀρχὴ ἀκίνητος gestalteten, während für die Ionier diese ἀρχή eine κινουμένη war und blieb.

Über Xenophanes handelt

M. Levi, Senofane e la sua filosofia. Torino, Clausen, 1904. 62 SS. Mir nur aus Rezensionen bekannt.

Jacobs im Programm des Gymnasiums von Schneidemühl 1904 handelt über die ars metrica des Xenophanes.

Voghera, Studj ital. di filologia class. 11, 1—16 (1903), sucht nachzuweisen, daß Xenophanes überhaupt keine σίλλοι geschrieben habe, sondern daß die Angabe, er habe solche verfaßt, nur eine Folgerung aus seinen Verspottungen des Homer, Hesiod usw. sei.

Sprachliche Konjekturen bieten

Richard, Classical Review 1902, 395 ff.: er will Aristot. 1377ª 20 statt ἀσεβεῖ lesen δυσσεβεῖ.

Ludwich, Mélanges Nicole (Genève 1905) 335—347 zu den Scholl. Genav. Φ 196 und anderen Fragmenten des Xenophanes. Auch

Schrader, Hermes 43, 58 ff., bespricht das Schol. Genav. Xenoph. Fragm. 30.

Dörings Abhandlung über Xenophanes, Preußische Jahrbücher 99, 282—292, habe ich schon oben erwähnt.

Praechter, Philologus 64, 308—310, gibt einen Beitrag zur meteorologischen Theorie des Xenophanes.

Parmenides' System hat eine Würdigung erfahren durch

E. de Marchi, L'ontologia ed la fenomenologia di Parmenide. Torino, Clausen, 1905. 50 SS. Mir nur aus Rezensionen bekannt.

H. Kösters, Das Parmenideische Sein im Verhältnis zur Platonischen Ideenlehre, Programm des Gymnasiums von Viersen 1901. 15 SS. „Dem Parmenides gebührt das Verdienst, zuerst die Abstraktion von der sinnlichen Welt empfohlen und als Kriterium der Wahrheit die Vernunft aufgestellt zu haben." Das ist in so kategorischer Fassung kaum haltbar.

Medicus in den philosophischen Abhandlungen für Heinze, Berlin 1906, S. 137—145, sieht in der Parmenideischen Kosmologie nur ein Gleichnis; alles was Parmenides vom Werden der Welt-

entwicklung sage, habe nur symbolische Bedeutung; die ganze Physik sei nichts als stammelnder Mythus. Ich kann mich mit dieser Auffassung der Parmenideischen Spekulation nicht einverstanden erklären. Die Parmenideische Scheinlehre verfolgt ebenso wie die Lehre der Ionier das Ziel, die Wahrheit über die Entwicklung des Kosmos zu ermitteln und hierfür diejenige Form zu finden, die als die wahrscheinlichste gelten darf.

L i n c k e, Philologus 65, 472, will statt der schwierigen Worte Parm. Fragment 1, 32 χρῆν δοκίμως (Diels liest χρῆν δοκιμῶσ') lesen χρῆν 'νδυκέως.

C o v o t t i, Rivista di filologia 36, 424—427, will Parm. Fragment 8, 4 statt ἠδ' ἀτέλεστον lesen ἠδὲ τελεστόν. Ich kann dem nicht zustimmen. Das ἀτέλεστον bezieht sich auf die Zeit: das ἓν ὄν ist zeitlich unbegrenzt.

D i e l s, Hermes 35, 200 f., veröffentlicht aus einer Pariser Handschrift eine Notiz, die über die Fixsternsphäre des Parmenides handelt. Es wird hier gesagt, Parmenides habe die Fixsterne als ἀκατονόμαστα ἡμῖν καὶ ἀπερίληπτα bezeichnet. Diels meint, Parmenides werde die Fixsterne ἄπειρα καὶ ἀνώνυμα genannt haben. Alles, was dazu dienen kann, über die Fixierung der kosmischen Sphären des Parmenides zu orientieren, ist sehr willkommen: denn die ältere Kosmologie, wie sie von den Ioniern, Eleaten, Pythagoreern gelehrt wird, ist keineswegs schon vollkommen aufgeklärt. Leider hat Diels die hierher gehörigen Angaben des Aetius 2, 15, 7 und 3, 1, 4 nicht mit in die Fragmente der Vorsokratiker aufgenommen: es wäre aber sehr wünschenswert, das gesamte Material hierüber vereint vor sich zu haben. Über die Parmenideischen Sphären habe auch ich.

O t t o  G i l b e r t, Die δαίμων des Parmenides im Archiv für Geschichte der Philosophie 20, 25 ff. gehandelt. Da Diels in der 2. Auflage seiner Fragmente der Vorsokratiker meiner Auffassung der Stelle Aetius 2, 7, 1 gegenüber sich ablehnend verhält, so mag es gestattet sein, noch einmal auf dieselbe kurz zurückzukommen. Ich muß daran festhalten, daß ein Feuerring, wie Diels ihn annimmt, der περὶ τὸ μεσαίτατον und zugleich i n n e r h a l b der Erdkugel herumläuft, sprachlich und sachlich unmöglich ist. Es ist nun auffallend, daß die jedenfalls nicht gewöhnliche Anwendung des περί

sich in gleicher Weise Theol. arithm. p. 6 Ast = Anatolius p. 30 Heiberg und bei Stobaeus (Aetius 2, 7, 1) findet. Dort liegt περὶ τὸ μέσον ein διάπυρος κύβος, hier περὶ τὸ μεσαίτατον ein πυρώδης (ohne weiteren Zusatz). Diese beiden Näherbestimmungen fasse ich als aus gleicher Quelle bzw. die Angabe bei Stobaeus aus Anatolius stammend, und erkläre sie dementsprechend. Ohne die Annahme einer Interpolation bleibt die Stelle unverständlich: das beweisen schon die zahlreichen Ergänzungen und Konjekturen, durch welche Diels einen Sinn in die Worte zu bringen sucht. Als ursprünglich sehe ich nur an: καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν. Die Ergänzung des μεσαίτατον πασῶν durch στερεόν (ὑπάρχειν), wie Diels sie vornimmt, ist durch nichts berechtigt. Die eingeschobenen Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις sehe ich als Interpolationen an, veranlaßt durch den Zweifel über die Bedeutung des μεσαίτατον. Die Erinnerung an eine Angabe des Anatolius, daß in Parmenideischer Auffassung περὶ τὸ μέσον ein διάπυρος κύβος liege, hat einen Schreiber zur Einfügung der Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης veranlaßt; ein anderer hat die Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν vom stoischen Standpunkte deuten zu müssen geglaubt und hat zu τὸ μεσαίτατον πασῶν die erklärende Randbemerkung gemacht: τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην. Denn für den Stoiker mußte das lebenspendende Prinzip nicht in der Mitte der Welt, sondern in der Mitte der μικταὶ στεφάναι gesucht werden. Ob die allein erhaltenen Worte τε καὶ in τοκέα zu ändern oder mit Diels durch ἀρχήν—αἰτίαν zu ergänzen sind, lasse ich dahingestellt: die letztere Ergänzung ist mir die wahrscheinlichere.

Zu Zeno verweise ich auf die Abhandlung von

Salinger im Archiv für Geschichte der Philosophie 19, 99—122 Kants Antinomien und Zenos Beweise gegen die Bewegung.

Über Empedokles handelt

Emilio Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Roma, Loescher, 1905. 195 SS. Nach Anführung der Literatur und Übersetzung der Fragmente wird das System selbst S. 53 ff. einer Betrachtung unterzogen und S. 67—93 die Elemente gewürdigt. Sehr anerkennenswert ist hier die hohe Wertung des Aristoteles. S. 94 ff. werden le Forze besprochen. Empedokles er-

scheint als filosofo di transizione, der die Lehren der früheren vereinigt und Keime für die spätere Spekulation enthält. Bodrero unterscheidet zwischen den ἀθάνατοι als den Göttern der Elemente und den θεοὶ δολιχαίωνες, die wir als die heroisierten Seelen der Menschen auffassen müssen. Hierin sieht, wie mir scheint, Bodrero richtiger als

Nestle, Der Dualismus des Empedokles, Philologus 65, 545—557. Nestle weist mit Recht auf das Widerspruchsvolle der Mystik dieses Philosophen und seiner Naturwissenschaft. Bidez, Biogr. d'Emp. Gand 1894, läßt die καθαρμοί auf der Höhe seines Lebens und Ruhmes verfaßt sein, die Physik dagegen im Alter; Diels BSB. 1898 396 ff. will umgekehrt den Mystizismus ein Produkt des Alters sein lassen; Döring 1, 211 ff. sieht den Mystizismus als Bekehrung an, die durch die Verbannung bewirkt sei. Diesen Auffassungen gegenüber betont Nestle, daß die spiritualistische (richtiger die mystische) und die mechanistische Weltanschauung sich nicht ausschließen. Nestle führt hierfür vier Tatsachen an: 1. die Voraussetzung für eine richtige Welterkenntnis ist nicht das Denken, sondern die Reinheit der Gesinnung; 2. das Wissen hat seinen Wert nicht als Theorie, sondern insofern es die Macht über die Natur verleiht; 3. in der Physik tritt uns dieselbe pessimistische Beurteilung des Lebens entgegen, wie in den καθαρμοί; 4. die Physik lehrt nicht die Beseelung des Stoffes, sondern nur der Organismen. Den letzteren Satz muß ich bestreiten: doch kann ich auf die Widerlegung desselben hier nicht näher eingehen. Ebenso unannehmbar ist die Ansicht, Empedokles unterscheide zwischen einem Reiche des Stoffes und einem solchen des Geistes. Jedenfalls aber bleibt es ein Verdienst Nestles, die Aussprüche des Empedokles, welche hierfür in Betracht kommen, zusammengestellt und der Nachprüfung zugänglich gemacht zu haben.

Clara Elizabeth Millerd, On the interpretation of Empedocles. Dissertation von Chicago 1908 94 SS., gibt einen vorzüglichen Überblick über den heutigen Stand unseres Wissens von der Lehre des Empedokles. Es werden von ihr nach einer Einleitung Leben und Charakter des E., seine Beziehung zu anderen Denkern (Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Gorgias), sein Rang als Philosoph, seine Schriften, Stil, Erkenntnistheorie besprochen; darauf werden

die allgemeinen Grundzüge seiner Weltanschauung, die Lehre von den Elementen in all ihren Beziehungen und Vermischungen, ferner die Weltperioden, endlich das organische Leben eingehend behandelt. Den Beschluß macht eine Betrachtung der καθαρμοί: die Verfasserin glaubt nicht, daß sich der Widerspruch zwischen Physik und den καθαρμοί lösen läßt. Was die Weltperioden betrifft, so stellt sie sich auf die Seite von Zeller, Dümmler, Gomperz, die die Welt in vier Perioden sich entwickeln lassen. Es sind dieses Herrschaft der Liebe, ferner diejenige des Streites; sodann der Kampf zwischen Liebe und Streit vor der Herrschaft jener und abermals der Kampf zwischen Streit und Liebe vor der Herrschaft jenes. Ich schließe mich hier der Ansicht von

v. Arnim in der Festschrift für Gomperz S. 16—27 an, der den Kampf zwischen φιλία und νεῖκος sich nur einmal vollziehen läßt. Die Herrschaft jener schafft den einheitlichen Σφαῖρος, die Herrschaft dieses reißt die Elemente auseinander und schafft ein Chaos, welches dann durch das Wiedereinsetzen der Liebestätigkeit allmählich wieder in den Zustand harmonischer Beziehungen der Elemente und schließlich in den Sphairos übergeführt wird.

Ich führe endlich noch an J. A. Lloyd, Empedokles und Demokrit in der Philosophical Review 10 (1901), mir nicht näher bekannt; und

Franz Jobst, Über das Verhältnis zwischen Lukrez und Empedokles, eine Dissertation von Erlangen 1907 61 SS. Jobst kommt zu dem Resultate, daß Lukrez die Schrift des Empedokles direkt benutzt hat, und prüft einzelne Stellen beider, die sich zu entsprechen scheinen.

Über Anaxagoras handelt

F. Krohn, Der νοῦς des Anaxagoras, Programm des Gymnasiums in Münster 1907. Krohn will den νοῦς nicht mit Sokrates und Plato auf die erste κοσμοποιία beschränken, sondern erkennt in ihm zugleich einen besonderen Seelenstoff, der auch im Werden der Organismen sich tätig erweist. Während die Hylozoisten die ganze Materie belebt sein ließen, nahm Anaxagoras einen bestimmten Seelenstoff an, der die Bewegung in den Pflanzen, Tieren und Menschen bewirkt und zugleich die Denkkraft bedingt. Diese Auffassung des νοῦς ist sehr beachtenswert: auch ich bin in meiner Durcharbeitung

der Fragmente des Anaxagoras und der betreffenden Quellen zu ähnlichen Resultaten gelangt.

Geffcken, Hermes 42, 127—133 über die ἀσέβεια des Anaxagoras, stellt den speziellen Anlaß fest, aus dem die Anklage wegen ἀσέβεια erfolgt ist. Geffcken weist auf Plato apol. 26 D, Plut. Pericl. 32, Lucian Tim. 10, Jupp. 16 hin.

Über Demokrit handelt

Brieger, Hermes 36, 161—186: das atomistische System ist durch Korrektur des Anaxagoreischen entstanden; ferner

Brieger, daselbst 37, 56 ff. Demokrits angebliche Leugnung der Sinnenwahrheit; und noch einmal

Brieger, Philologus 63, 584—596 über die Urbewegung der Demokritschen Atome. Während Brieger geneigter ist, die Existenz Leukipps überhaupt zu bezweifeln, faßt

Zeller, Archiv für Geschichte der Philosophie 15, 137—140, Leukipp als den eigentlichen Begründer der Atomistik auf. Sein διάκοσμος ist später in die Schriften des Demokrit aufgenommen und daher zu erklären, daß seine Existenz überhaupt bezweifelt wurde. Schon Empedokles soll Leukipp benutzt haben.

Dyroff, Philologus 63, 41—53, sucht nachzuweisen, daß Aristoteles von Demokrit in vielen Stücken abhängig ist. Sowohl hinsichtlich der stofflichen Grundlage, wie der Methode und der Ausbildung der philosophischen Begriffe und Grundanschauungen, und in den Einzelwissenschaften, namentlich der Biologie und Zoologie, ist Aristoteles von Demokrit abhängig. Obgleich hier vieles zweifelhaft bleibt, spricht doch schon die wiederholte Anerkennung des Demokrit von seiten des Aristoteles für den Einfluß, den jener auf diesen ausgeübt hat.

Über die Titel der Einzelschriften Demokrits spricht

Susemihl, Philologus 60, 180—191.

Eine spezielle Frage, Demokrits Homerstudien, erörtert

W. Fronmüller, Dissertation von Erlangen von 1901, 67 SS. Es kommen hier speziell etymologische Deutungen in Betracht.

J. Ferber, Zeitschrift für Philosophie 132, 82 ff., handelt über die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits. Hatte Zeller gegen eine wissenschaftliche Bedeutung derselben, Natorp und Dyroff für dieselbe gesprochen, so nimmt Ferber in der Prüfung

der einzelnen Fragmente eine vermittelnde Stellung ein. Demokrit hat den Eudämonismus begründet und damit der Ethik die Bahnen gewiesen, die sie eigentlich nie verlassen hat.

Schließlich erwähne ich noch

Bobba, Atti dell' accad. di Torino 40, 381—408, der das Verhältnis von ἀνάγκη Diog. Laert. 9, 45 πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι und αὐτόματον Aristot. φυσ. β 4 196ª 24 εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν in der Lehre Demokrits einer eingehenden Untersuchung unterzieht.

Betreffs der Kosmologen und Sophisten beschränke ich mich auf einige kurze Bemerkungen. Über Protagoras handelt

Bodrero, Rivista di filologia 31, 558—585. Er scheidet zwischen Scritti grammatici, logici e retorici, metafisici, morali, politici, di vario genere und bezeichnet als unecht περὶ τῶν ἐν Αἴδου, π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, μέγας λόγος.

Illmann behandelt die Philosophie des Protagoras nach Plato im Programm des Gymnasiums von Friedland 1908, 17 SS., und zwar zunächst nur die Erkenntnistheorie.

Über Pherekydes' φάρος handelt Fries in der Wochenschrift für klassische Philologie 20, 47—50 im Anschluß an seinen Aufsatz in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum 1902, I, S. 707 und Diels in den BSB. 1897, 143 ff.

Pestalozza, Rendiconti del Istit. Lombardo Ser. II, I, 37, 262—274, vertritt die ἑπτάμιχος Suid. s. v. Φερεκύδης gegenüber der aus Eudemus bezeugten πεντέμυχος, indem er mit Jensen in der Siebenzahl eine Einwirkung babylonischer Vorstellungen erkennt. Ich halte an der πεντέμυχος fest: das ursprüngliche Werk scheint später eine Überarbeitung erfahren zu haben, durch welche die πέντε μυχοί (als Teile des Kosmos) in ἑπτά verwandelt wurden. Hierauf haben allerdings offenbar semitische Einflüsse eingewirkt.

Jos. Mikotajczak handelt in einer Breslauer Dissertation von 1902, 32 SS., de septem sapientium fabulis.

Über Epimenides ist zu nennen

Hub. Demoulin, Epiménide de Crète. Bruxelles 1901 (= Bibliothèque de la fac. de philos. et lettres fasc. 12). Hier wird

die ganze Tradition über Epimenides einer eingehenden Kritik unterworfen; sodann S. 89 ff. sein Leben selbst in den Einzeldaten festzustellen gesucht (sicher ist nur sein Kommen nach Athen); endlich S. 118 ff. die Werke einzeln betrachtet.

Kordt de Acusilao, Dissertation von Basel 1904, ist schon oben erwähnt worden.

---

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Deter, Ch., Abriß der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin, Weber.
Dunin-Burkowsky, S., Der junge Spinoza. Münster, Aschendorff.
Ebbinghaus, J., Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig, Veit.
Eleutheropulos: M. Heinze. Leipzig, Eckardt.
Enders, J., Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. Münster. Aschendorff.
Heussner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Vertreter. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Kessler, K., Kant und Schiller. Bunzlau, Kreuschmer.
Lewkowitz, A., Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. Leipzig, Dürr.
Mayer-Moreau, K., Hegels Sozialphilosophie. Tübingen, Mohr.
Niedermeyer, G., Kierkegaard und die Romantik. Leipzig, Quelle & Meyer.
Peter, C., Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie. Berlin, Simion.
Pichler, H., Über Ch. Wolffs Ontologie. Leipzig, Dürr.
Ritter, C., Neue Untersuchungen über Plato. München, Beck.
Rust, H., Class' Philosophie in systematischer Darstellung. Leipzig, Quelle & Meyer.
Shaftesbury, Die Moralisten. Jena, Diederichs.
Schemann, L., Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart, Frommann.
Staab, K., Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Paderborn, Schöningh.
Weichelt, H., Fr. Nietzsche. Leipzig, Dürr.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. Tübingen, Mohr.

## B. Englische Literatur.

Baldwin, J., Darwin and the Humanities. Baltimore.
Bury, R., The Symposion of Plato. London, Simpkin.
De Wulf, M., History of mediæval Philosophy. 3 Ed. London, Longmans.
Cambridge History of English Litterature („The Beginnings of English Philosophy“). Cambridge.

Hobbes' Leviathan, reprinted from the edition of 1651. Oxford, Clarendon Press.

Poulton, E., Darwin and the Origin of Species. London, Longmans.

Vidyabhusana Satis, History of the mediæval School of Indian Logic. Calcutta, The University.

### C. Französische Literatur.

Champion, Rousseau et la révolution française. Paris, Colin.

Guignebert, L'évolution des dogmes. Paris, Flammarion.

Louis, M., Doctrines religieuses des philosophes grecs. Paris, Lethielleux.

Leclère, Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme. Paris, Blond.

Levy, A., D. F. Strauss, sa vie et son œuvre. Paris, Alcan.

Virey, La religion de l'ancienne Égypte. Paris, Beauchène.

# Eingegangene Bücher.

Ach, N., Über den Willensakt und das Temperament. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.

Aster, E. von, Immanuel Kant. Leipzig 1909. Quelle & Meyer.

Couturat, L., La langue internationale et la science. Paris 1909. Ch. Delagrave.

Crous, E., Die religionsphilosophischen Lehren Lockes. Halle a. S. 1910. M. Niemeyer.

Cyon, E. de, Dieu et Science. Paris 1910. F. Alcan.

Deter, Chr. J., Abriß der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin 1910. W. Weber.

Ebbinghaus, J.. Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig 1910. Veit & Co.

Eisler, J., Lehrbuch der Philosophie. Wien 1909. J. Eisenstein & Co.

Endres, J. A., Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. Münster i. W. 1910. Aschendorffsche Buchhandlung.

Eschweiler, K., Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des Hl. Augustin. Inaug.-Diss. Euskirchen 1909. K. Eschweiler.

Geffcken, J., Aus der Werdezeit des Christentums. 2. Aufl. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Geyer, B., Die Sententiae Divinitatis. Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Goebel, K., Die vorsokratische Philosophie. Bonn 1910. Carl Georgi.

Goldschmidt. L., Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre. Gotha 1910. F. A. Perthes.

Grünfeld, A., Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Henrici, J., Von Geisterglauben zur Geistesfreiheit. München 1910. E. Reinhardt.

Komposition des allgem. Weltraumes und seine negative Entwicklung. Königsberg i. Pr. 1909. Ostpr. Druckerei u. Verlagsanstalt.

Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras. Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Mayer-Moreau, K., Hegels Sozialphilosophie. Tübingen 1910. J. C. B. Mohr.

Niedermeyer, G., Sören Kierkegaard und die Romantik. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.

von Peter, C. L., Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie. Berlin 1910. L. Simion Nachf.

Prandtl, A., Die Einfühlung. Leipzig 1910. J. A. Barth.

Richter, R., Kant-Aussprüche. Leipzig 1909. Insel-Verlag.
Rust, H., Gustav Class' Philosophie in systematischer Darstellung. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.
Schmidt, W., Der Kampf um die Seele. Gütersloh 1909. C. Bertelsmann.
Seelz, O., Die psychologische Erkenntnistheorie und das Transzendenzproblem. Leipzig 1909. W. Engelmann.
Shaftesbury, Die Moralisten. Jena 1910. E. Diederichs.
Sidgwick, H., Die Methoden der Ethik. Leipzig 1909. Dr. W. Klinkhardt.
Stoelzel, E., Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon. Halle a. S. 1908. M. Niemeyer.
Ströle, A., Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte. Gütersloh 1909. C. Bertelsmann.
Stumpf und Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Berlin 1910. Speyer & Peters.
Thöne, J. F., System der Metaphysik. Dresden 1908. R. Lincke.
Werner, Ch., Aristote et l'idéalisme Platonicien. Paris 1910. F. Alcan.
Wieland, K., Die historische und die kritische Methode in der Rechtswissenschaft. Leipzig 1910. Duncker & Humblot.
Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. II. Leipzig 1910. W. Engelmann.

---

# Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

*Philosophisches Jahrbuch.* Bd. XXIII. H. 1. — Straubinger, Kritik des Spickerschen Gottesbegriffes. Grabmann, Der Neoplatonismus in der deutschen Hochscholastik.

*Kantstudien.* Bd. XV. H. 1. — Festheft zu Liebmanns 70. Geburtstage.

*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.* Bd. XXXIII. H. 4. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

*The Monist.* 1910. No. 1. Carus, The Personality of Jesus in the Talmud.

*Mind.* 1910. No. 73. Mackenzie, Observations of the case of Sully Beauchamp. Schiller, The present Phase of „Idealistic“ Philosophy.

*Revue philosophique.* 1910. No. 3. Chiapelli, Les tendences vives de la philosophie contemporaine.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* 1910. No. 1. Enriques, La métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique. Lasson, Quelques remarques sur l'„Éthique à Nicomaque“.

*Revue Néo-Scolastique de Philosophie.* 1910. No. 65. Sentroul, Kantisme et Métagéometrie. De Wulf, Arnold Geulincx et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVII siècle.

---